PROFILI
N. 73
E. BUONAIUTI
Tommaso d'Aquino
ET LABOR
AMOR
VITIS
A. F. FORMIGGINI
EDITORE IN ROMA
A. ARTIOLI

PROFILI

UN VOLUME L. 3,50 — FRANCO NEL REGNO L. 3,75

(Il num. fra parentesi indica il num. del volume nella collezione)

Abba (40).
S. Agostino, 2ª ediz. (44).
S. Ambrogio (65).
Amiel (5).
Archimede, 2ª ediz. (21).
I fratelli Bandiera, 2ª ediz. (19).
Baudelaire (35).
S. Bernardino (34).
Bismarck (48).
Bodoni (28).
Botticelli, 4ª ediz. (1).
Giordano Bruno (47).
Carlyle (56).
Castromediano (30).
Cavalcanti, 2ª ediz. (12).
Cavour (41).
Colombo (46).
Dante, 2ª ediz. (27).
Darwin, 4ª ediz. (2).
Dickens (17).
Diocleziano (50).
Dürer (72)
Enzo Re (24).
Esiodo, 3ª ediz. (4).
Firdusi, 2ª ediz. (16).
Flaubert (53).
Galilei, 3ª ediz. (10).
Gesù di Nazareth, 3ª ediz. (8).
Gioberti (63).
Giovenale (55).
S. Girolamo, 2ª ediz. (49).
Giuliano l'Apostata (18).
Giuseppe Giusti (66).
Gluck (38).
Gregorio Magno (68).
Kant (69).
Keats (61).
Lavoisier (42).
Lermontof (70).
Lincoln (25).
Lombroso (20).
Malthus, 4ª ediz. (6).
Marx (43).
Marziale (36).
Michelangelo (64).
Mickiewicz (58).
Mistral (39).
Molière (59).
Morgagni (62).
Newton (52).
Paganini, 3ª ediz. (13).
Petöfi (67).
Poe (71)
Petronio (54).
Poerio (23).
Porta, 2ª ediz. (9).
Rossini (37).
Rousseau (32).
Savonarola, 2ª ediz. (22).
Sisto V, 2ª ediz. (26).
Gaspara Stampa (3).
Stanley (29).
Sterne (31).
Swift (60).
Tagore (51).
Tasso (15).
Telesio, 2ª ediz. (11).
Tiberio (57).
S. Tommaso d'Aquino (73)
Tolstoi, 2ª ediz. (14).
Turghienief (45).
Verdi, 2ª ediz. (7).
Wagner, 2ª ediz. (33).

PROFILI
N. 73
ERNESTO BUONAIUTI
Tommaso d'Aquino
ET·LABOR
AMOR
VITAS
A.F.
F.
A. F. FORMIGGINI
EDITORE IN ROMA
A·ARTIOLI

S. TOMMASO D'AQUINO

ERNESTO BUONAIUTI

Tommaso d'Aquino

A. F. FORMÍGGINI
EDITORE IN ROMA

1924

Alla memoria venerata di Luigi Chiesa
maestro ed amico impareggiabile.

.... *adduxisti diem consolationis.*

Il lunedì 18 luglio 1323, nella chiesa di Nostra Signora ad Avignone, alla presenza dei sovrani di Napoli e di Sicilia, Giovanni XXII iscriveva solennemente Tommaso di Aquino nel novero dei santi. L'anonimo cronista della memoranda funzione, il cui racconto, conservato in un codice della biblioteca municipale di Tolosa, è stato pubblicato dal Percin e dal Douais, ci narra che, celebrando la messa del novello santo, il papa pronunciò un sermone, prendendo a motivo l'inciso del salmo: « Grande sei tu o Signore, operator di prodigi ». Quattro giorni prima, nella congregazione che doveva costituire il preambolo della canonizzazione, il medesimo Giovanni XXII, sempre secondo il ricordo del testimone oculare, in un discorso tutto ispirato dal proposito di tessere il panegirico più caloroso dell'ordine domenicano, aveva additato Tommaso come colui il quale era

stato da Dio insignito di tali eccezionali doni, da illuminar la Chiesa con una luce capace di emular quella irradiata dagli apostoli e dai primi dottori. Sicchè il pontefice credeva di poter a buon diritto applicare alla data fatidica dell'imminente canonizzazione le parole del quarto dei Re (VII. 9): « Ecco un'alba di propizio augurio. Qualora noi tacessimo e tergiversassimo fino a domani, ci si potrebbe accusare di un delitto ».

Se così alta era la considerazione cui la figura del grande teologo era assurta nel mondo ecclesiastico e civile del secolo decimoquarto incipiente, perchè il riconoscimento ufficiale della sua santità giungeva a distanza relativamente così notevole dalla sua morte? Tommaso si era spento da un cinquantennio, nella solitudine miasmatica del cenobio cistercense di Fossanova, sui margini delle paludi pontine. E intorno alla sua salma contesa si era subito determinato quello spontaneo culto pubblico, che annuncia infallibilmente nella chiesa cattolica gli onori degli altari. I miracoli si moltiplicano sui luoghi che ricordano il suo passaggio nella vita: la ricerca delle sue reliquie si fa così febbrile, da sconfinare a volte nella irriverenza. I biografi, che, primi, rievocano i momenti salienti della non lunga esistenza terrena del « doctor comunis », Tolomeo da Lucca, Guglielmo di Tocco, Bernardo di Guido, sospinti dall'onda della venerazione dei fedeli, tradiscono i loro intenti apologetici, e mostrano di essere consapevoli che il loro lavoro è un apprestare i materiali al processo curiale di santificazione. L'autorità ecclesiastica non affrettava, per questo, l'oculata pon-

derazione delle sue decisioni. Per quell'istinto chiaroveggente, che accompagna costantemente il procedere e gli sviluppi del suo magistero e della sua disciplina, essa intuiva nitidamente che il sigillo ufficiale impresso sull'opera del grande scomparso avrebbe sortito ripercussioni imponenti negli indirizzi ulteriori della filosofia religiosa nel cattolicismo e che d'altro canto l'apologetica tomistica del dogma, tutta contesta di rispondenze geometriche, costrutta lembo a lembo mercè la fusione della metafisica aristotelica con l'eredità concettuale del messaggio evangelico, costituiva tal novità nella tradizione millenaria della speculazione cristiana, da non poter essere definitivamente sanzionata senza le più scrupolose cautele. L'originalità delle fondamentali posizioni tomistiche era generalmente avvertita. A giustificarne la genesi e il divulgamento i primi illustratori e patrocinatori del santo non esitavano ad ascriverne il merito ad una particolare illuminazione dall'alto: « Dio aveva infuso in Tommaso, assevera uno di essi, tal copia esuberante di scienza, ch'egli sentì in sè il coraggio di insegnare e sostenere una tesi ispiratagli direttamente dal cielo ».

L'insegnamento speculativo dei maestri cristiani, per tutto il lungo periodo che va dalla prima organizzazione enciclopedica cristiana occidentale per opera di Agostino ai primi saggi della speculazione scolastica, è direttamente e nettamente inspirato ai principi che la tradizione del neoplatonismo aveva consegnato alla elaborazione dello spirito del grande convertito, assunto alle infule episcopali di Ippona.

Le caratteristiche più appariscenti del pensiero cristiano, quale esce, nel medio evo latino prescolastico, dalla grande sistemazione agostiniana, possono essere condensate in un brevissimo sistema. Vi manca innanzi tutto una distinzione formale fra il dominio della filosofia e quello della teologia, fra l'ordine delle verità razionali e quello delle verità rivelate. Di rimbalzo è implicitamente cancellata la separazione fra la natura e la grazia, fra la zona in cui si esercitano le insite capacità dell'essere razionale e la sfera misteriosa delle comunicazioni carismatiche. Parallelamente a questa visione, che poteva definirsi prevalentemente mistica, dello sviluppo delle attitudini umane nella conquista dell'Assoluto, l'agostinismo, inclinando a definire il vero in funzione del bene, celebra il primato della volontà sulla intelligenza, della vita affettiva su quella strettamente intellettuale. Infine l'agostinismo, nella valutazione degli elementi che entrano nella costituzione del mondo e dell'uomo, pensa che la materia prima non sia una povera e nuda potenzialità, bensì una positiva per quanto infima ed embrionale attualità. L'anima dal canto suo non acquista, secondo l'agostinismo, la sua singolare individuazione in virtù della sua unione con il corpo, e nel composto umano essa viene a costituire una nuova, non unica forma sostanziale.

A queste posizioni fondamentali della tradizione speculativa agostiniana nella chiesa, che in pieno secolo decimoterzo trovavano ancora patrocinatori aperti e dilucidatori tenaci, specialmente nelle file del clero secolare e in quelle dei teologi francescani, preoccupati, secondo la frase incisiva di san Bonaventura, di

fare opera di unzione spirituale prima che di elevazione edificativa, si era levato il programma del rinnovamento aristotelico, bandito con arte sapiente e tenace da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, rappresentanti tipici di quella pedagogia domenicana, che, sempre secondo la felice osservazione di Bonaventura, cercava di edificare illuminando, più che di illuminare edificando.

Veramente il programma del trapiantamento di Aristotele sul solco della credenza cristiana non era completamente nuovo nell'ambito della società cristiana. All'alba del sesto secolo, nel primo tentativo che fosse stato compiuto, sotto gli auspici di Teodorico, per una sistemazione ed una alleanza politica italo-barbarica, Boezio, ultimo rappresentante di una lunga teoria di pensatori latini che avevano invariabilmente scorto l'ideale dell'intellettualità dell'Occidente nell'assorbimento completo della tradizione ellenica, si era già proposto di volgere in latino tutti gli scritti aristotelici che gli fossero capitati nelle mani. Ma avesse egli o no attuato integralmente il suo piano, questo non sortì alcuna vasta capacità di risonanze, in quel rapido disfacimento del programma conciliatorista di Teodorico, in quel succedersi turbinoso di crisi politiche, che il conflitto dei bizantini e dei longobardi alimentò in Italia per più di due secoli.

A mezzo il secolo ottavo, Giovanni di Damasco, condensando nella sua voluminosa *Πηγὴ γνώσεως* una vera enciclopedia del sapere ecclesiastico, aveva largamente utilizzato i presupposti dialettici e razionali della filosofia del liceo. Ma nè pure la sua apolo-

getica era riuscita a guadagnare valore di norma per il pensiero ufficiale e universale della chiesa.

Bisogna scendere al secolo decimoterzo per imbattersi in un periodo di fermentazione concettuale che doveva realmente rivestire un'importanza unica nella determinazione delle forme speculative della tradizione cristiana. Così, a sette secoli di distanza, il sogno di Boezio si doveva realizzare, e la filosofia di colui che era stato il pedagogo di Alessandro Magno doveva trovare nella Chiesa cristiana di Innocenzo III° quel diritto di libera ed ufficiale cittadinanza che il patrizio romano non era riuscito a farle ottenere nell'epoca di Gelasio, di Simmaco e di Giovanni.

Ancora verso il 1120 Abelardo deplorava che si possedessero in latino solamente i primi due libri della logica di Aristotele: nulla invece delle sua fisica e metafisica. Ma è proprio in quel torno di tempo o pochi decenni dopo, che tutta una dinastia di traduttori, in cui spiccano i nomi di Giacomo da Venezia, di Burgundio da Pisa, di Mosè da Bergamo, di Enrico Aristippo da Catania, di Gerardo da Cremona, si accingeva a divulgare in occidente l'opera ancora ignorata dello stagirita e dei suoi più insigni commentatori. A distanza di poco più di un secolo Bartolomeo da Messina e Guglielmo di Moerbeke completavano il programma gigantesco traducendo il commento averroistico e rivedendo con più scrupolosa acribia le traduzioni già circolanti dell'originale. Le ripercussioni di questa diretta ed ampia conoscenza del realismo aristotelico furono di una vastità e di una imponenza di cui si coglie ancora oggi l'efficacia nel-

l'ambito della speculazione cristiana ortodossa. Due orientamenti intellettuali ne scaturiscono a dare, al secolo decimoterzo tramontante, la sua originale fisionomia culturale. L'uno, collegato ai nomi di due maestri domenicani, gelosamente preoccupati di non ledere, attraverso l'assimilazione delle dottrine peripatetiche, la sostanza e le posizioni centrali della tradizione ecclesiastica, vinse adagio adagio le naturali diffidenze e trasse il pensiero ecclesiastico ufficiale su un sentiero in cui doveva trovare la sua adeguata sistemazione; l'altro, rappresentato a Parigi da pochi docenti laici della facoltà delle arti, concedeva al razionalismo dello stagirita troppo ampio e incontrollato credito perchè la collettività cristiana e i suoi interpreti ufficiali non sentissero compromessi senza rimedio, attraverso i suoi postulati audacissimi, i capisaldi dell'esperienza cristiana associata, e non si affrettassero pertanto ad espellerlo dal novero delle dottrine approvate.

Perchè sarebbe un errore grossolano e una illusione anacronistica immaginarsi che fra aristotelismo e cristianesimo sussistessero delle armonie prestabilite e che quindi l'adattamento dell'uno ai postulati dell'altro potesse effettuarsi con disinvolta facilità e senza acri e laboriosi contrasti. Sta di fatto invece che le teorie di Aristotele avevano impresso al pensiero umano un orientamento e presupponevano postulati intrinsecamente antitetici agli insegnamenti della religione cristiana. Alcuni principi della metodica aristotelica come alcune asserzioni del sistema a proposito di Dio e dell'anima appaiono in contrasto insanabile con le asserzioni più perentorie dell'insegna-

mento cristiano. Il capo della scuola agostiniana nell'età stessa di S. Tommaso, Egidio Colonna, romano, nella sua opera polemica *de moribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis,* enumera minutamente le tesi erronee che si riscontrano in Aristotele : l'eternità del movimento, del tempo, del mondo, del cielo, della generazione e della corruzione dei corpi ; l'impossibilità della risurrezione della carne, l' asserita assurdità della coesistenza di due corpi nel medesimo luogo.

Si comprende pertanto come, fin dagli inizî, la penetrazione dell'Aristotele latino nella cerchia degli studi regolari ecclesiastici non andasse esente da gravi e decise opposizioni. Una serie di provvedimenti adottati a Parigi fra il 1210 e il 1215 sta ad attestare che se la logica aristotelica non suscitava e non poteva suscitare allarmi e diffidenze, l'accoglimento della metafisica aristotelica sembrava a molti dovesse sovvertire pericolosamente gli indirizzi storici della speculazione cristiana. Ma ci sono correnti intellettuali che in determinati momenti rispondono così adeguatamente alle esigenze profonde della cultura associata, che se le tradizioni religiose, le quali sono tratte ad aderire e a rispettare più tenacemente il passato, possono solo a rilento acconciarsi alla trasformazione vittoriosa delle visuali scentifiche circostanti, non possono però scongiurarne l'avvento e il successo. Il 13 aprile 1231 nel suo regolamento fondamentale per la università di Parigi, ribadendo genericamente l' anatema già scagliato contro la metafisica aristotelica, Gregorio IX dichiarava che esso doveva condiderarsi provvisorio e durare fino al giorno in cui i libri di Ari-

stotele fossero sottoposti ad esame e correzioni. Vent'anni dopo, i programmi accademici della facoltà delle arti vi presuppongono integra ed intera la conoscenza di Aristotele. E pure l'introduzione della speculazione peripatetica nell'ambito dell'insegnamento accademico non mancava di tradire tutti i suoi rischi e tutte le sue insidie. Se Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, uomini di fede e di professione monastica, docenti di una facoltà teologica, riuscivano ,con un procedimento di esegesi e di interpretazione che è un capolavoro di equilibrio e di armonia, a fare della filosofia del Peripato la più avvincente propedeutica e la più organica dilucidazione del dogma cristiano, un loro collega laico della facoltà delle arti, Sigieri di Brabante, troppo preso dalle concezioni meccanicistiche del maestro greco, rivissuto da Averroes, non riusciva a saldare la sua filosofia con la professione cristiana che mediante una giustapposizione artificiosa ed esteriore. Nel trentennio che va dal 1245 al 1275 è racchiusa l'attività didattica e scientifica dei due maestri domenicani a Parigi, che non manca di suscitare tra i compagni di professione religiosa e i colleghi di facoltà, diffidenze ed opposizioni, di cui i loro scritti conservano qualche traccia discreta ed amareggiata. Alberto Magno attraverso una parafrasi ampia ed ornata, Tommaso d'Aquino attraverso un commento schematico rude ed incisivo, riescono a tradurre le concezioni aristoteliche in formule adatte alla mentalità latina e suscettibili di adattamento cristiano.

Ma mentre essi svolgono la loro azione apprezzata ed ammirata nella facoltà teologica, Sigieri li avanza

nella accettazione di Aristotele e guadagna rapidamente la facile ammirazione della giovanile scolaresca, con la sua celebrazione razionale della conoscenza scientifica del mondo e del suo ferreo determinismo causale.

Redigendo nel 1270 il *de unitate intellectus* contro gli averroisti, Tommaso d'Aquino confessava che l'errore da lui preso a partito, quello cioè che negava essere l'intelligenza una facoltà dell'anima e affermava l'unità numerica di tale facoltà, impugnando così indirettamente l'immortalità individuale, era già vecchio nel mondo accademico parigino. Sigieri, il Brabantino, doveva bandirlo dalla cattedra da parecchi anni, insieme alle altre conclusioni centrali del suo aristotelismo avverroistico, di cui cogliamo la formulazione nei suoi scritti superstiti, le *quaestiones logicales*, il *de anima intellectiva*, il *de aeternitate mundi*, il *de necessitate et contingentia causarum*, e precisamente: la negazione della provvidenza divina nell'ordine della contingenza, l'eternità del mondo, il determinismo cosmico ed umano.

Ma simile contrasto fra Tommaso e Sigieri a proposito, diremmo noi in termini moderni, dei rapporti fra il soggetto empirico e il soggetto trascendentale, fra lo spirito e il suo divenire, non è che una delle espressioni tipiche del divario profondo che scinde l'orientamento di questi due maestri, pure affratellati nel comune proposito di risuscitare dalle nebbie del passato e di acclimatare nel mondo della cultura contemporanea la tradizione dello stagirita. Saldamente aderendo alla trasmissione del dogma cristiano, profondamente vincolato alla partecipazione carismatica

ed alla disciplina ecclesiastica, san Tommaso non è in alcun modo disposto a soprapporre l'autorità di Aristotele all'insegnamento ufficiale del cattolicismo. La rivelazione è per lui il fatto centrale della storia e la ragione umana può spianare la via al suo riconoscimento, offrire il controllo della sua verisimiglianza concettuale, non può surrogarne o esaurirne il prodigioso mistero. Sigieri non riconosce limiti alle capacità sconfinate dell'umano intelletto. Il mondo è per lui l'immenso tessuto organico di causalità infallibili, e la storia è il tracciato epico di un infinito ritorno. Il cristianesimo stesso, risultato meccanico di caratteristiche congiunzioni astrali, è stato prima di Cristo e sarà ancora di nuovo, quando del cristianesimo storico si sarà perduta pur la memoria. Nella illimitata esplicazione delle forze intellettive dello spirito, l'individuo, secondo Sigieri, non possiede una configurazione circoscritta invariabile e non può accampare titoli ad una sopravvivenza personale. La libertà dell'arbitrio e quindi la capacità del merito sono ai suoi occhi frasi vuote di senso. La moralità delle azioni rampolla unicamente dalla loro maggiore o minore adeguazione alle esigenze della vita associata e il cristianesimo e il suo insegnamento non sono che espressioni di bisogni collettivi, a cui anche il filosofo piega docilmente la sua adesione pubblica, pur riconoscendone in cuore fallaci e irrazionali i postulati. Secondo Sigieri infatti verità filosofica e verità religiosa non sono categorie armoniche e vicendevolmente completantisi, sono piuttosto valori disparati ed attitudini eterogenee, conciliabili, non in virtù di una fusione psicologica e dialettica, bensì solo in virtù di

una contiguità esteriore, che non sopprime la mutua indipendenza.

Nei 1270 tredici fra le più arrischiate proposizioni dell'avverroismo latino erano condannate e la scomunica era lanciata contro chi avesse ancora osato insegnarle. Dobbiamo pensare che il provvedimento non andasse esente da recriminazioni e discussioni se, verso la Pasqua dell'anno seguente, un singolare quesito era sottoposto a S. Tommaso: deve veramente evitarsi la compagnia di quegli scomunicati, sulla cui scomunica esiste divergenza d'apprezzamento fra i competenti? S. Tommaso risolveva il quesito in senso affermativo, non tacendo però che l'appello alle autorità superiori poteva sospendere l'efficacia della condanna.

Sette anni più tardi una nuova condanna, emanata da Stefano Tempier Vescovo di Parigi, colpiva una lunga lista di proposizioni, parecchie delle quali non erano unicamente dirette contro l'insegnamento di Sigieri ma coinvolgevano patentemente quello di Tommaso. I pericoli che sembravano derivare dalla propagazione dell'aristotelismo alle posizioni centrali del trascendentalismo cristiano inducevano alcuni circoli ecclesiastici a ripudiare qualsiasi tentativo di introduzione del peripatetismo nel terreno dell'apologetica religiosa.

Gl'indirizzi dunque della sistemazione aristotelico-scolastica non andavano immuni da ostilità e da diffidenze. Un precipitato riconoscimento ufficiale della santità del principale loro fautore non avrebbe sollevato troppo acri polemiche e non avrebbe perturbato il processo della loro spontanea armonizza-

zione con i bisogni della cultura religiosa? D'altro canto il momento storico sembrava richiedere di urgenza l'adozione di una metodica razionale e di un orientamento concettuale, capaci di offrire gli strumenti di una più efficace difesa della tradizione dogmatica e disciplinare del cattolicismo. La chiesa si trovava ormai agli inizi di quella crisi formidabile di discordia e di sgretolamento, che doveva sboccare, due secoli più tardi, nei grandi movimenti « riformatori ». Il ventennale pontificato di Giovanni XXII segnò l'esplosione aspra della crisi. Marsilio da Padova minava alle basi l'edificio della costituzione ecclesiastica, estollendo il potere laico a danno dell'ecclesiastico. Giovanni di Jandun riprendeva la propaganda avverroistica. Duns Scoto e Durando di Saint-Pourçain scuotevano le fondamenta prime della certezza metafisica. Eckart precipitava la contemplazione religiosa nel misticismo panteistico. Arnaldo di Villanova ripristinava il rivoluzionario programma dei fraticelli e il sogno apocalittico del Vangelo eterno. Il Pontefice credette di non dover procrastinare più oltre l'investitura solenne di un metodo filosofico-teologico, che avrebbe dato alla società cristiana, in materia dottrinale, l'arma meglio temprata per la sua difesa inoppugnabile. A distanza di sette secoli dal gesto coraggioso della canonizzazione, quell'arma è ancora integra e valida.

Il riconoscimento del mondo dei dotti era venuto molto in anticipo. La facoltà parigina delle arti, allo indomani della morte del Dottore, aveva scritto al capitolo generale dell'ordine domenicano, celebrando lo scomparso come il designato dalla natura universa

alla interpretazione dei suoi più riposti segreti: « eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta ».

Così gli onori dell'esaltazione accademica e il merito della consacrazione ecclesiastica avvolgevano la figura dell'umile religioso la cui vita, placida ed uniforme, era stata tutta spesa nell'esplorazione delle verità teologali e nell'esercizio delle virtù ascetiche.

Nato nel 1226 (l'anno stesso in cui il serafico chiudeva gli occhi alla luce sensibile dinanzi alla sua Assisi) nel castello di Roccasecca, Tommaso aveva ricevuto la sua prima educazione a Montecassino. Entrato diciottenne nella famiglia di S. Domenico, era stato presto mandato a Parigi, alla scuola di Alberto Magno. La sagace acutezza del suo ingegno raccolto e meditabondo l'aveva ben presto additato alla considerazione del maestro. Quando nel 1248 uno « studium generale » fu fondato a Colonia, Alberto, nominatone reggente, non esitò ad affidare al giovanissimo allievo il compito di commentare le *Sentenze* di Pier Lombardo. Così si iniziava la precoce carriera didattica del monaco aquinate. Da Colonia tornava dopo un triennio a Parigi, dove doveva svolgere un'intensa attività dalla cattedra, dal pergamo, nelle polemiche vive e appassionanti del tempo. Dopo il capitolo generale di Valenciennes, nel giugno del 1259, Tommaso era fatto rientrare in Italia. Le sue doti spiccatissime lo designavano naturalmente ad occupare una posizione eminente nel corpo, diciamo così, della consulenza intellettuale della Santa Sede. Seguendo la curia nei suoi frequenti spostamenti, Tommaso insegna ad Orvieto, a Roma, a Viterbo. Vanno assegnate a

quel torno di tempo le sue opere più organiche e più poderose. A dieci anni di distanza era ritornato a Parigi e per un triennio vi occupava, con decoro impareggiabile, la sua cattedra di maestro in teologia. Nel 1272 le reiterate insistenze di Carlo, re delle due Sicilie, fratello di Luigi IX, lo attiravano a Napoli ad iniziare un insegnamento che troppo presto la morte doveva interrompere. Nel gennaio del 1274, designato da Gregorio X, partiva per il concilio di Lione, ma ammalatosi in casa della sua nipote, Francesca d'Aquino, si faceva trasportare a Fossanova, per chiudere gli occhi il 7 Marzo in una minuscola e disadorna cella del cenobio cistercense.

Gli atti completi del processo di canonizzazione dell'Aquinate, contenuti nei manoscritti 3112 e 3113 del fondo latino della Biblioteca Nazionale di Parigi, racchiudono un catalogo degli scritti del santo che può a buon diritto considerarsi come ufficiale. Esso comprende una settantina di numeri ripartiti in « opuscula » (25), «opera» (36) e « alia, quae non ipse scripsit et notavit sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem » (9). Nè pure questo catalogo dà il nòvero completo degli scritti autentici del Maestro: non annovera ad esempio l'*Officium de Festo Corporis Christi*, che nessuno oggi più si attenderebbe di contestare alla squisita vena mistica dell'Aquinate. E vi sono scritti segnalati nel catalogo ufficiale, come la *Expositio super quattuor Evangelia ad litteram*, gran parte dei quali giace ancora probabilmente inesplorata nelle biblioteche europee. Naturalmente, essendo i principali lavori di S. Tommaso il risultato del diuturno insegnamento intorno ai fon-

damentali problemi della speculazione filosofica, innestati su quelli dell'insegnamento tradizionale cristiano, vi occorrono motivi ed enunciati che si ripetono uniformemente e sono analogamente difesi e sviluppati. Ma le ripetizioni di San Tommaso non sono il ricorrere monotono di un pensiero povero e schematico, che si esaurisce nel cerchio ristretto di poche formule stereotipate. Sono più tosto la consapevolezza lucida della efficienza centrale di alcune posizioni mentali che garantiscono rigore e saldezza ad un immenso edificio di idee e di raffigurazioni della realtà, il cui intimo collegamento è integralmente posto allo scoperto da un virtuosismo dialettico che costituisce un autentico prodigio di precisione e di chiarezza. Il procedimento dialettico seguito da S. Tommaso nello spiegamento delle sue dimostrazioni rappresenta un'applicazione mirabile del metodo sillogistico. Le argomentazioni si succedono l'una all'altra legate, nella enucleazione delle sue tesi, con la spontaneità e l'intima armonia di una sorgente inesauribile. Ogni momento nel flusso magnifico di questa capacità raziocinativa perfettamente attuata può stare da sè come un momento logico sufficiente a se stesso. Un'analisi, pertanto, del sistema tomistico, che volesse risultare completa ed adeguata, dovrebbe finire con l'essere una riproduzione minuta di tutto l'apparato dimostrativo in cui l'Angelico ha celebrato la sistemazione armonica della indagine puramente razionale con le posizioni della dogmatica cristiana.

Ma chi voglia, in rapide linee, circoscrivere la posizione di San Tommaso nella traiettoria del pensiero

cattolico ; chi miri a scoprire nella sua essenza più intima, la originale sagoma del pensatore e del mistico, che la chiesa Romana ha proclamato antesignano e realizzatore perfetto della sua migliore apologetica; non deve tanto riprodurre pedissequamente il ciclo delle sue catene argomentative, deve piuttosto indagare le posizioni nelle quali la sua intelligenza formidabile e la sua fede hanno compiuto l'innesto della metafisica aristotelica sulla rivelazione neotestamentaria. Perchè appunto S. Tommaso sta a segnare nella storia del pensiero religioso una data di un'importanza che non è possibile esagerare, per il fatto che in lui ragione e fede hanno celebrato un connubio la cui fecondità è pari alla sua profonda ed integrale compenetrazione.

L'unica via pertanto per riuscire a scolpire efficacemente il profilo dell'Angelico è quella che miri a cogliere la saldatura felice ch'egli ha compiuto della indagine speculativa con il palpito della credenza mistica, nell'ambito dei problemi in cui si connettono e verso cui si appuntano così il compito della filosofia come l'anelito della fede : l'essere e le sue categorie ; la dimostrazione di Dio ; la natura di Dio ; l'idea di Dio nello sviluppo dell'umano pensiero ; il divino e l'umano nell'azione libera. La *Summa Theologica*, la *Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles*, le *Quaestiones disputatae de Veritate*, sono, si capisce, le fonti precipue a cui bisogna chiedere i dati per delineare la posizione mistico-razionale di colui a cui il destino riservò l'alta missione di riassumere meravigliosamente il pensiero dell'organizzazione spirituale cattolica, nell'ora della sua più armonica e trionfale espansione.

***

« Poichè v'è pure qualcuno più in alto dell'essere naturale (la natura infatti non è che un genere dell'essere), si consideri dunque questa realtà universale, il valore speculativo attinente alla prima sostanza. Chè se la considerazione della natura fisica è una sapienza, non è la prima... Conviene a chi conosca a fondo ogni genere, poter enunciare i principi saldi della realtà che lo riguarda: a quegli che fa professione di esplorare gli enti in quanto tali, enunciare i principi più saldi fra tutti. Costui è il filosofo ».

Così nel terzo libro dei Metafisici Aristotele aveva fissato il compito della filosofia prima: enunciare i principi che disciplinano dialetticamente la realtà nella sua essenza più universale. San Tommaso non ha nulla da obbiettare a simile delineazione dei compiti che spettano alla ricerca metafisica. Esponente della maturità concettuale che il pensiero cristiano ha raggiunto dopo dodici secoli di esperienza vissuta, egli avverte d'intuito che una sistemazione razionale della verità religiosa, capace della più ampia e salda disciplina collettiva, dovrà collocare il suo fondamento sulla presupposta validità dell'intelletto umano a raggiungere una raffigurazione effettiva del reale, senza cui la fede nell'azione del trascendente personale rimarrebbe priva di sostegno.

Il problema della verità e della sua presenza nel-

l'umano apprendimento è pertanto il primo e il più vivo per lui. Ma è, precisamente, un problema? O non si deve dire più tosto che il problema gnoseologico postula una pregiudiziale soluzione positiva in chiunque si accinga a risolverlo, non già nella attitudine individualistica del criticismo che chiude la vita dello spirito nell'atto del pensiero, bensì in quella, sincretistica, che circoscrive la funzione del pensiero nella totalità dei fenomeni vitali, individuali e collettivi? San Tommaso ragiona al riguardo ponendosi dall'angolo visuale che, unico, consente di scorgere la natura del vero in funzione di tutte le profonde esigenze cui può e deve sottostare l'esplorazione metafisica e dialettica, per non venir meno ai suoi compiti di disciplinatrice della spiritualità individuale come di quella associata. La prima *quaestio disputata* è tutta consacrata alla verità. San Tommaso ne mette a prova le varie definizioni; ne esplora le scaturigini; ne indaga le interferenze sostanziali con la nozione stessa dell'essere; ne circoscrive la sede adeguata; ne tenta prudentemente i vincoli di collegamento col divino. Egli parte da un presupposto che è una sfida a tutte le forme del criticismo trascendentale: ma che è, per questo stesso, la riflessione, in sede filosofica, del buon senso e delle postulazioni preliminari di ogni sistemazione mentale, capace di far presa sulla collettività. Come nei processi dimostrativi occorre arrestarsi ad alcuni principi direttamente noti all'intelletto, così nell'esplorazione delle quiddità circostanti è fatale che si addivenga ad una nozione irriducibile, senza di che si procederebbe all'indefinito,

e cadrebbe così nel vuoto qualsiasi conoscenza « scientifica » delle cose. Ebbene : la nozione nella quale l'intelletto scompone tutti i suoi possibili concepimenti e tutte le sue possibili appercezioni è quella dell'essere. Onde appare che tutte le specificazioni della sua capacità conoscitiva non siano che delle addizioni sovrapposte alla nozione dell'essere. Ma che cosa si può aggiungere all'essere che non sia essere ? Sicchè le presunte sovrapposizioni all'essere non fanno che individuare un suo particolare atteggiarsi, non espresso dal suo nome indeterminato. Ora le possibili modalità dell'essere o sono generiche o sono specifiche. Le generiche, o seguono automaticamente lo stesso porsi dall'essere o scaturiscono normalmente dal rapporto di un essere con un altro. Nel primo caso, ne esprimono qualche connotato o affermativo – l'essenza quidditativa in quanto distinta dall'atto dell'esistenza – o negativo – l'indivisione, che è l'unità. Nel secondo caso, ne esprimono o la separazione dagli altri esseri o ne indicano e ne precisano la capacità della scambievole convenienza. Ma quale realtà dotata di più vasta attitudine alla assimilazione con la molteplicità indefinita degli esseri, che l'anima umana nella esplicazione delle sue latenti possibilità di effusione e di assorbimento ? Aristotele ha detto che l'anima è potenzialmente tutte le cose, in quanto così in virtù della sua energia conoscitiva come in virtù di quella appetitiva, l'universo è il campo del suo proteiforme arricchimento. Ma l'atto del conoscere non può essere celebrato che a prezzo di una intima ed ineffabile assimilazione del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto. Per una esilis-

sima e insieme profondissima analogia, segnalare la quale non è eccentrico nè paradossale, la gnoseologia aristotelica sembra costituire un parallelismo singolare all'etica cristiana. Questa aveva bandito la compiuta realizzazione dello spirito nella integrale dedizione di sè alla legge suprema della effusione amorosa (« chi perderà la sua anima, la troverà ») ; quella aveva additato la perfetta costituzione dello spirito conoscente nella indefinita presa di possesso della realtà conoscibile. Per cui non si dà conoscenza che non sia connubio di soggetto ed oggetto, mediante la percezione sensibile; e non si dà verità, che non sia congrua adeguazione fra i due termini dell'inviolabile rapporto. Per cui san Tommaso, pur menando per parzialmente buone le definizioni della verità proposte da sant'Agostino (*verum est id quod est; veritas est qua ostenditur id quod est; veritas est secundum quam de inferioribus judicamus*); da sant'Anselmo (*rectitudo sola mente perceptibilis*); da Avicenna (*veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*); fa propria quella di Isacco (*adaequatio rei et intellectus*).

Naturalmente simile concezione della possibilità di una armonia e di una rispondenza perfette fra l'organismo complesso della realtà e la sua riflessione astratta sul diaframma dell'umano conoscimento presuppone un particolare modo di intendere l'entrata in contatto del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto e in pari tempo una fede saldissima nella corrispondenza del mondo agli schemi ideali della mente infinita che l'ha pensato e, pensandolo, l'ha posto.

Attingendo con aderenza consapevole ma in pari tempo con perspicacia personalissima dalla gnoseologia aristotelica, san Tommaso (I P. *Summa Theol.*, LXXXV) muove decisamente il passo dalla esperienza sensibile. L'oggetto della conoscenza è funzionalmente e per definizione proporzionato alla capacità conoscente. L'organo sensorio possiede anch'esso una sua speciale virtù di conoscenza. Ma il termine suo proporzionato è unicamente l'individualità corporea che ne colpisce la superficie sensibile. Esiste all'estremità opposta una potenza conoscitiva – l'intelletto degli angeli – scissa radicalmente da qualsiasi compartecipazione corporea, che intuisce di primo acchito le forme ideali, spogliate di ogni materiale individuazione. L'intelletto umano, potenza di uno spirito destinato ad informare un organismo corporeo, partecipa dell'una e dell'altra forma di percezione conoscitiva. Posto attraverso l'apparato sensorio a diretto contatto col mondo esterno, il soggetto umano non si arresta alla segnalazione della fenomenologia empirica. Il fantasma disegnato nel suo cervello dal tocco dell'esperienza, diviene il materiale di una elaborazione invisibile, mediante la quale la ragione raggiunge le nozioni universali, indispensabili alla sua raffigurazione disciplinata del reale, dialetticamente collegato in virtù del vincolo causale.

La vita del pensiero è pertanto la trasfigurazione misteriosa di tutti quegli elementi che dal flusso della vita sensibile raggiungono la sfera della interiore spiritualità. I fantasmi sono il vincolo necessario per ogni elevazione e per ogni arricchimento

del soggetto pensante. La tradizione come la pedagogia sono un equivalente del panorama policromo offerto dal mondo esterno, dalla cui efficacia impalpabile lo spirito ritrae l'alimento del suo progredire incessante. « Il discente - spiega san Tommaso - riceve dal maestro le forme intellegibili mercè le quali si costituisce la scienza. Il maestro non fa che esibire i segni delle realtà intellettuali. Onde le sue parole, ascoltate o lette, spiegano, nel processo formativo della scienza, la medesima funzione delle realtà esistenti al di fuori dell'anima. Sebbene la parola del maestro svolga un'azione più immediata e fattiva in quanto le sue parole sono già segni di valori intellettuali ».

Collocati così i termini del problema gnoseologico su un terreno egualmente distante da ogni riduzione della conoscenza umana a puro simbolismo della atomica percezione empirica, come da ogni suo riassorbimento nella pura funzionalità dello spirito cogitante; concesso, sulle orme di Aristotele, quanto è necessario al soggettivismo del pensiero, che non può afferrare l'altro da sè senza « digerirlo » attraverso la sua virtù astrattiva ed universalizzatrice, ma salvando gelosamente quanto di realismo è imposto dagli imprescindibili collegamenti fra il soggetto e i soggetti e il mondo esterno, piattaforma dei loro rapporti così teorici come pratici, con la definizione dell'intelletto passibile, ricettacolo delle forme ideali del reale; san Tommaso è in grado di sovvertire in anticipo ogni tipo di gnoseologia che si discosti dalla sua mirabile posizione di equilibrio. Supporre, egli dichiara, che le nostre capacità conoscitive colgano

e fissino unicamente le proprie alterazioni nello sviluppo dei loro procedimenti funzionali, equivale a patrocinare un teorema falso da un duplice punto di vista. Innanzi tutto perchè non v'è divario fra quel che intendiamo e il sustrato delle scienze: se dunque il termine della nostra operosità conoscitiva fosse costituito unicamente dalle forme concettuali che sono nello spirito, ne seguirebbe che la scienza non investirebbe il reale extrasoggettivo, bensì solamente le modificazioni soggettive dell'io pensante. In secondo luogo perchè viene così implicitamente rinnegato il principio di contradizione, rivestendo automaticamente un uguale carattere di verità tutto quello che compaia, fugacemente, nella zona di luce di un pensiero riflesso, per quanto abnorme o deformato. « Qualunque opinione sarà pertanto a pari titolo vera » e il mondo del pensiero sarà il caos e il nulla.

Non è questa l'unica volta in cui san Tommaso, per dimostrare l'assurdità di un teorema metafisico, fa appello alle perniciose conseguenze che esso può provocare nell'ambito dei rapporti sociali. Quando, ad esempio, nel *De Unitate intellectus* impugna la dottrina averroistica dell'unico intelletto passibile in tutti i soggetti pensanti, argomenta in questo modo: «se l'intelletto, nel quale solo risiede la superiorità e il dominio su tutte le altre facoltà umane, è uno solo e il medesimo in tutti gli uomini, ne seguirà che tra questi non esisterà nè pure alcuna molteplicità per ciò che concerne la libera scelta del volere. Il che è patentemente falso ed impossibile. Ripugna infatti all'ovvia apparenza della realtà; recide alle basi ogni

scienza morale; sovverte irrimediabilmente e scompagina l'umana convivenza ».

Ma infinitamente superiore alla adeguazione di conoscente e di conosciuto che si celebra e si consuma nell'atto dell'umano pensiero, sussiste un'altra adeguazione, che di quella è presupposto e sanzione. Il mondo universo delle realtà è come sospeso fra due intelletti: il divino e l'umano. La sua verità è in funzione del suo duplice rapporto ad entrambi. Il reale riceve una prima connotazione di verità dalla sua rispondenza adeguata all'intelletto divino, di cui realizza il piano e il proposito. La seconda connotazione di verità gli deriva dalla sua attitudine a suscitare di sè nell'intelletto umano una raffigurazione adeguata. Ma il rapporto fra Dio e il mondo preesiste a quello del mondo con l'uomo: e la verità che rampolla dall'adeguazione del cosmo ai prototipi in Dio costituisce la sostruzione eterna e ineffabile delle pallide e cadenti adeguazioni che il reale riscontra nelle tentennanti virtù conoscitive del soggetto finito.

Dio! San Tommaso lo presenta così fin da quando, sulle orme della psicologia aristotelica, si accinge a formulare la sua misurata soluzione del problema del vero. Sospinto da quel bisogno che fin dall'inizio del secolo XII si era fatto sentire nell'ambito del pensiero cristiano, e che tendeva ansiosamente alla determinazione di una dimostrazione razionale del divino, l'Angelico viene automaticamente apprestando i coefficienti logici e metafisici della sua teodicea, tutta sostenuta dai contrafforti di una gnoseologia realistica, a norma della quale l'intelligenza umana è

riconosciuta atta a scoprire nelle cose il meccanismo causale che attinge la sua verità dalla sua eterna adeguazione agli schemi iniziali della intelligenza creatrice. Ma c'è da domandarsi se tutta la sua speculazione non soggiace all'azione recondita della fede di cui si costituisce apologeta: se anche per lui non vale l'assioma che per cercar Dio, occorre averlo già trovato.

Senza dubbio san Tommaso ha in aperta uggia ogni argomentazione aprioristica diretta al sostegno dell'esistenza di Dio. Il famoso argomento anselmiano non trova grazia ai suoi occhi. Egli lo dice derivato da un inganno della consuetudine, e in pari tempo da una confusione manifesta fra quel che è per sè noto *simpliciter* e quel che è per sè noto *quoad nos.* Perfettamente consapevole dei pericoli insiti in ogni esagerato avvicinamento dell' ordine reale all'ordine ideale, Tommaso ripudia una dimostrazione di un enunciato, la quale sia unicamente legata all'analisi dialettica dei suoi termini. Una dimostrazione del divino pienamente coerente nella sua struttura, capace di offrirsi impavida al vaglio della più sottile disamina, atta a cementare gli spiriti di una vasta collettività nel medesimo senso del trascendente, gli appare indissolubilmente stretta ad una visione globale dell'universo e del suo meccanismo interiore. Aristotele, con la dimostrazione del motore immobile nella sua *Fisica* e dell'atto puro nella sua *Metafisica* spianava alla speculazione dell'Angelico un sentiero regale.

La dimostrazione di Dio nel processo di sviluppo della immensa produzione tomistica ha l'andatura

solenne di una sinfonia, di cui occorre scandire i tempi successivi per coglierne tutta la riposta e grandiosa bellezza.

Docente a Parigi come baccelliere fra il 1251 e il 1252, a pena ventiseenne, Tommaso d'Aquino commenta i Libri delle Sentenze di Pier Lombardo, il grande sommista di un secolo prima, nella cui opera aveva confluito il meglio della mistica dei Vittorini e della speculazione abelardiana. Nella distinzione terza del primo libro il Lombardo aveva trattato della conoscibilità di Dio. In quel processo di transizione dalle forme teistiche della fede all'apologetica razionale del divino, in che è tutta l'essenza della speculazione religiosa nel secolo XII, il Lombardo era stato a rappresentare una posizione di equilibrio instabile, nella quale gli elementi tipicamente mistici e quelli strettamente razionali si erano amalgamati in una sistemazione provvisoria. La dimostrazione di Dio tentata dal Lombardo è disorganica e frammentaria. Citazioni neotestamentarie (il passo capitale di san Paolo nella lettera ai Romani I. 20 è utilizzato secondo la versione volgata in cui si perde il valore preciso dell'originale) e reminiscenze patristiche si mescolano a spunti di argomentazione razionale, la cui possibilità di sviluppo non è neppure intravista. Il commento del giovane baccelliere è, anch'esso, rapido e schematico. L'Aquinate si limita sostanzialmente, sulle orme dello pseudo-Dionigi, ad additare i modi di salire dalle creature a Dio in nome del principio di causalità, in virtù del processo di rimozione, in base al metodo della sublimazione, che porta a scorgere nel divino, esaltate, le proprietà

buone degli esseri. A cinque anni di distanza il problema di Dio era nuovamente agitato da Tommaso in una delle consuete esercitazioni accademiche sulla verità, la quinta, sotto il particolare aspetto della provvidenza nel mondo. La visione religiosa dell'universo, con la nozione di Dio creatore alla sua origine e di Dio restauratore al suo termine, si viene organando nella mente dell'Angelico ed egli la riveste di motivi ampi e sonori. « La finalità del mondo trapela dalla normalità del suo regolare funzionamento. Là dove infatti vige il caso, non si dà legge di fenomeni e uniformità di risultati. Ma le realtà mancanti di capacità raziocinativa, non possono gravitare verso un fine se non sotto l'impulso di un movente estraneo. Di modo che, mancando le sostanze cosmiche di conoscenza, occorre supporre la preesistenza di un intelletto, disponente la natura al conseguimento di una meta. L'universo è la saetta cui un divino sagittario imprime moto e direzione ».

Ma frattanto san Tommaso viene acquistando sempre più sottile e consapevole familiarità con la metafisica dello stagirita. I commenti ai libri della Fisica e della Metafisica, la cui redazione va intercalata nel lustro fra il 1257 e il 1262, mostrano di quali mirabili riserve di acume e di lucidità potesse disporre il forte intelletto dell'Aquinate, nell'assimilare e rielaborare le ardue posizioni aristoteliche. Le geniali concezioni del movimento e della sua natura: attualità evolventesi dell'essere potenziale, in quanto tale; dell'atto e della potenza; della causalità e della sua quadruplice specificazione: materiale, formale, efficiente e finale, nella cui laboriosa incubazione

era consistito, può dirsi, tutto il travaglio della speculazione presocratica e socratica, e nella cui sagace sistemazione Aristotele aveva offerto la prova più luminosa delle sue facoltà eccezionali; filtrano nello spirito dell'Angelico e lo foggiano in maniera definitiva. Il diuturno contatto con la metafisica del Liceo, così impregnata di razionalismo matematico, così lontana da ogni senso della provvidenza e da ogni esperienza del divino operante nell'anima, non ingenerò a volte in lui l'ombra di un dubbio religioso, la tentazione di un immanentismo superbo? È il segreto che san Tommaso si è portato con sè nel sepolcro. I suoi scritti, che si avviano dall'uno all'altro ad una formulazione sempre più limpida, lapidare, cristallina, non tradiscono mai contradizione o superamenti. La loro grandezza rivela unicamente il processo di una assimulazione progressiva, immune da crepe come da artificiosità e da sovrapposizioni superficiali.

Nel primo libro della *Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles* (c. 13) la dimostrazione della esistenza di Dio reca le tracce dell'azione recente delle opere di Aristotele. I motivi che i libri VII e VIII della Fisica e il XII della Metafisica hanno suscitato nella sua anima di credente, ansiosa di raccomandare il postulato cardinale della sua fede ad una rigorosa documentazione empirico-razionale, hanno ancora qualcosa di discontinuo e di avventizio. San Tommaso dichiara schiettamente di non fare altro che addurre ed enucleare le ragioni mediante le quali Aristotele procede alla dimostrazione di Dio, prendendo le mosse dal concetto di movimento e determinando le

sue implicite postulazioni. Le argomentazioni aristoteliche destinate ad accertare, con metodo matematico, la necessità del concatenamento contiguo dei movimenti e la necessità che la loro serie si arresti quando che sia, in virtù stessa del suo attuale spiegamento, sono riprodotte con prolissa fedeltà e con qualche appariscente digressione, che ai fini della dimostrazione può risultare superflua.

Ma è nella *Summa Theologica* (I p. II q. 3 art.) che la mente dell'Aquinate, ormai perfettamente agguerrita e pienamente matura, spicca il volo della sua più alta e serrata dimostrazione del divino personale. I vecchi motivi dello Stagirita avevano ormai subito nella sua anima di pensatore e di mistico la più feconda elaborazione ed egli poteva rienunciarli, con la forma martellante e cadenzata del suo stile incisivo, come il canto finale di una sinfonia diuturnamente nutrita con tutti gli elementi di una ricca vitalità spirituale.

« Che Dio esista si può dimostrare in cinque maniere. La prima, la più perspicua, poggia sulla nozione del moto. È indubitabile – attraverso l'esperienza – che vi siano al mondo delle realtà che si muovono. Ora ogni realtà che si muove, riceve l'impulso da un'altra. Infatti, quel che è mosso, in tanto è mosso in quanto tradisce ed implica attitudine alla condizione verso cui muove : e nulla può muovere se non realizza in sè l'attualità di quella forma particolare di essere, verso cui sospinge l' oggetto mosso. Muovere è precisamente, nella sua più generale e più propria accezione, trarre una realtà dalla sua condizione potenziale al conseguimento della sua attualità. Ora simile esplicazione delle capacità

latenti di un essere, simile appagamento delle sue riposte attitudini, non possono essere favoriti e provocati che da una realtà la quale possegga già, in atto, quel che la realtà mossa tende a conseguire. E poichè non è possibile, a norma del principio di contradizione, che un medesimo essere sia nel medesimo tempo in potenza ed in atto, sotto il medesimo aspetto, che cioè possegga e non possegga una identica forma di essere, occorre riconoscere che ogni « mobile » ha fuori di sè la ragione del suo movimento. E poichè nella serie dei « mobili » e dei « motori » non è possibile perdersi all'infinito, cessando automaticamente la trasmissione del moto là dove manca il punto di innesto del primo atto operante su una potenzialità in attesa, occorre arrestarsi ad un primo « motore immobile » : e questo tutti chiamano Dio.

La seconda via è desunta dal concetto di causa efficiente. Esiste nell'universo sensibile un'ordinata gerarchia di cause efficienti. Ora nulla può costituirsi causa efficiente di sè stesso : chè in tal caso dovrebbe preesistere alla sua esistenza. D'altro canto non è consentito, nella serie delle cause efficienti, procedere all'indefinito. Perchè, anche qui, in una serie ordinata di cause efficienti, la funzionalità delle singole intermedie è collegata e vincolata all'operazione della prima. Onde, procedendo all'infinito e non arrestandocisi ad una prima causa efficiente, non si daranno nè pure le causalità intermedie e gli effetti ultimi. Il che contrasta all'esperienza. Di qui la necessità di porre una prima causalità: che tutti appellano Dio.

La terza via è desunta dalle nozioni di possibile

e di necessario. Il processo di dissoluzione e di generazione a cui soggiace la totalità dei fenomeni cosmici circostanti sta a dimostrare che le realtà sensibili sono funzionalmente contingenti: possono cioè essere come non essere. Ma un insieme di realtà contingenti non può avere, per definizione, in sè la ragione della propria ininterrotta persistenza: quel che, infatti, può non esistere, in qualche momento non è. Se la totalità degli esseri è composta indiscriminatamente di contingenti, ci fu un momento in cui nulla ebbe esistenza. Ed in tal caso, nè pur ora nulla esisterebbe, perchè il non esistente non sbocca nell'essere, se non in virtù del già esistente. Occorre dunque concludere all'esistenza di una realtà necessaria, la quale racchiude in sè la ragione della propria necessità, e la causalità della partecipata necessità altrui: questa realtà tutti chiamano Dio.

La quarta via è ricavata dalla molteplicità di gradazioni di essere e di perfezioni nelle cose. Il più e il meno si predica di numerosi soggetti in ragione del loro vario accostarsi alla perfezione assoluta delle loro qualità derivate. Il vero, il bello e il buono che sono disseminati nella più policroma diversità nel mondo, esigono e postulano l'esistenza del massimo vero, del massimo bello, del massimo buono, che è per ciò stesso massimamente essere. Ora la perfezione in un genere è la scaturigione di tutte le realtà parziali che in quel genere rientrano. Esiste dunque una sostanza prima da cui rampolla, come da causalità sussistente, quanto di essere e, con l'essere, di buono e di vero è al mondo: tale sostanza battezziamo col nome di Dio.

Infine la quinta via è attinta dalla presenza di un ordine e di un governo nelle cose. È dato di esperienza quotidiana che i corpi naturali, pur mancanti di ragione, operano verso determinati fini. La costanza e l'uniformità delle loro operazioni lo dimostra. Non il caso dunque, ma un'intenzione sovrana e chiaroveggente disciplina l'esplicazione laboriosa delle loro forze verso il conseguimento del meglio. Ora le nature irragionevoli non possono gravitare verso una meta se non perchè soggiacenti all'impulso di un essere intelligente : come la saetta scoccata dal sagittario. Esiste dunque una realtà conoscente, dalla quale tutta la natura composita ha ricevuto l'orientamento verso il suo scopo : questa realtà appelliamo Iddio ».

Così san Tommaso, con incisi rapidi e sonanti, svolge i temi della sua serrata dimostrazione razionale di Dio. Gli spunti e i presupposti glie ne sono stati offerti dalle posizioni fisiche e metafisiche aristoteliche ; ma chi potrebbe dire che il Dio della sua adorazione appassionata sia il medesimo Dio dell'ardua e fredda speculazione meccanicistica dello Stagirita ? È sempre straordinariamente malagevole disegnare sui margini la duplice zona in cui si esplicano nella intimità di uno spirito armonico le attitudini della sua riflessione e della sua intuizione extradialettica. Più malagevole che mai fissare in un'anima ricca e vasta come quella dell'Angelico il punto d'innesto e d'inserzione della sua capacità speculativa sul tronco vivo della sua passione religiosa.

La Fisica di Aristotele ha educato la visione dell'Aquinate a scorgere nell'universo il brulichio

sconfinato di forze in sviluppo, il flusso canoro di mille forme realizzantisi nell'ansia di più alte partecipazioni dell'essere. Il rigore matematico e dialettico del grande maestro d'Alessandro gli ha additato nel mondo il poema di una immensa potenzialità, che corre affannata verso l'esplicazione e l'appagamento integrale delle sue inconscie virtù obbedienziali. Gli ha dato inoltre la consapevolezza della necessità imperiosa, logica e metafisica, che là dove è movimento e processo verso il meglio, sia un impulso iniziale e una serie finita. Ma la speculazione di Aristotele si era arrestata, impotente, dinanzi al gelido simulacro di un primo movente immobile, che la preoccupazione di mantenere immune da ogni contaminazione e da ogni alterazione di natura e di potenza, aveva gelosamente sequestrato da ogni perturbante contatto con il fluttuare faticoso dell'essere caduco nel cosmo. Ai limiti estremi dove la riflessione filosofica si ricongiunge con l'affanno del possesso religioso, Aristotele aveva timidamente e oscuramente lasciato andare il postulato che l'ἐντελ έχεια prima dalla sede impassibile dove realizza la sua virtù di νόησις νοήσεως, esercitasse sul mondo, con la generosità sovrana di chi tutto dà e nulla attende, il fascino attrattivo di un ideale e di un desiderio, troppo alti e troppo puri però per entrar mai, realizzati, nella corruttibile e superabile funzionalità ciclica delle cause seconde.

San Tommaso ha alle spalle dodici secoli di esperienza cristiana diffusa, la cui originalità e la cui vitalità son tutte nell'affermata congiunzione del divino e dell'umano, attraverso la partecipazione mistica dei carismi ecclesiastici. « Accomunati nella divina

natura », aveva definito i credenti la seconda lettera di Pietro: θείας κοινωνοὶ φύσεως (I. 4). E tutto il processo storico del cristianesimo era stato fino allora nella dialettica imposta dal programma della sempre più vasta e sempre meglio disciplinata organizzazione dei mezzi, speculativi e pratici, atti ad instaurare e assicurare lo scambio ininterrotto fra i valori dell'assoluto e le forme transitorie della convivenza nel mondo. Il domenicano pio e austero non esita pertanto, al di là di Aristotele, a sciogliere l'inaccessibile atto puro, causalità perfetta dell'universo, dal ghiaccio della sua impassibilità trascendentale. La teodicea tomistica è la filosofia prima d'Aristotele, tutta pervasa dall'avvivante spirito della fede e dell'amore cristiani, tutta fervida della coscienza di una salvezza soprannaturalmente attuata.

Nulla, probabilmente, nella storia dell'umano pensiero, di più alto e di più poderoso che lo sforzo titanico compiuto dall'Aquinate per avvicinare il divino alla umana capacità di comprensione - bisogno imperioso di ogni forma religiosa costituita, mirante alla disciplina concettuale di larghe masse credenti - senza offuscare la limpidezza inalterabile della sua luce, senza abbassare di un pollice la sublimità invulnerabile della sua trascendenza. Tommaso sa perfettamente che un Dio amorfo e inaccessibile, freddo e impotente, dinanzi al corso formidabile del male, del dolore e della morte nel mondo, è un idolo muto e sordo, incapace di prestare ascolto e di rispondere alle mille voci della supplica e dell'invocazione che sgorgano dalle anime tormentate delle sue creature. Ma sa d'altra parte che raffigurarsi il divino amman-

tato nei tipi della nostra quotidiana esperienza equivale a precipitare nella iconoclastia di un volgare antropomorfismo.

Egli si apre risolutamente il sentiero dell'equilibrio e dell'armonia. Premette innanzi tutto una schematica e risolutiva affermazione della trascendenza. Ai suoi tempi, come sempre, le due forme di panteismo in cui si può specificare la millenaria tentazione che spinge insidiosamente l'uomo verso la divinizzazione di sè, il panteismo naturalistico cioè e il panteismo idealistico, avevano avuto rappresentanti numerosi e non inascoltati. David di Dinant, il celebre maestro in teologia, la cui opera « *de tomis hoc est de divisionibus* » era stata solennemente bruciata nel 1209, aveva sostenuto « stultissime », secondo lo apprezzamento di San Tommaso, che Dio fosse la materia prima, puro divenire pertanto le cui determinazioni successive costituiscono la trama del mondo, e a cui, come poi riaffermerà Spinoza, non si può applicare alcun attributo specificativo, senza negarlo. Amalrico di Bena, anch'egli condannato nel 1204, partendo da principi diversi ma giungendo ai medesimi risultati – materialismo e panlogismo sono un equivalente tentativo di celebrazione dell'assoluto nell'empirico – aveva sostenuto che Dio è « l'esse formale ommium», che in altri termini Dio è un soggetto trascendentale spiegantesi nelle forme del soggetto empirico, che è quindi l'atto di ogni realtà apparente nel divenire dello spirito. Quando nella pienezza delle sue forze intellettuali l'Aquinate si accingeva a dare nelle *Summae* sistemazione a tutto il lavorio dell'apologetica razionale compiutosi da due secoli nelle scuole

ecclesiastiche, la società cristiana aveva già vittoriosamente espulso dall'organismo della sua esperienza associata gli elementi dissolvitori che il panteismo del secolo decimoterzo incipiente aveva tentato di iniettarvi. San Tommaso poteva riandare alla semiobliata polemica con l'occhio sereno dello spettatore spassionato. E con volo di aquila poteva pronunciare su di essa una parola definitiva, accampando argomenti e impostando il problema in una maniera atta a superare, dovunque e in ogni tempo, l'insidia che ogni forma di panteismo tende alla esplicazione della religiosità collettiva, che non può sussistere se non addita il vincolo dell'unità nell'assoluta trascendenza e nella sua comunicazione carismatica.

Nell'articolo centrale della *Quaestio III* della prima parte della *Summa Theologica*, col consueto metodo dubitativo che caratterizza la sua esposizione, san Tommaso formula il quesito: *utrum Deus in compositionem aliorum veniat;* se Dio possa entrare in composizione con le cose. È la maniera più elevata di enunciare il problema dei rapporti ontologici fra l'assoluto e il relativo, fra l'eterno e il caduco, fra il necessario e il contingente, fra il permanente e l'effimero. San Tommaso risponde nettamente che no. Ed adduce a sostegno della sua negazione una serie di argomenti precisi e scultorii, nei quali sembra di poter individuare quanto di più valido possano obbiettare la ragione e la esperienza religiosa ad una raffigurazione del divino che ne dissipa e ne disgrega fatalmente l'essenza e ne distrugge bruscamente la virtù sanzionatrice.

Dimostrando l'esistenza di Dio col suo quintuplice

argomento san Tommaso non aveva fatto altro in sostanza che commisurare alla nozione della causalità il processo del divenire cosmico. I primi due argomenti e il quinto risalivano a Dio attraverso il flusso delle realtà, come alla prima scaturigine del movimento, concepito metafisicamente come progrediente realizzazione di capacità latenti, come al primo impulso causale, come alla finale reintegrazione della dispersione nel tutto. Il terzo e il quarto implicavano una applicazione alle cose dei concetti di causa materiale e formale, con tutte le loro soggiacenti postulazioni.

Ma la natura dei quattro tipi possibili di cause è profondamente diversa, e le più vigilanti precauzioni sono necessarie per ricavarne, senza pericoli, indicazioni convenienti intorno all'essenza della divinità e ai modi della sua operazione. La causa efficiente e la causa finale possono essere legate alle realtà causate in virtù di un collegamento puramente dinamico. La causa materiale e formale entrano direttamente a parte dello sviluppo e delle successive alterazioni del causato. Puramente trascendentale pertanto dovrà essere la predicazione di Dio come causalità esemplare e formativa dell'universo sensibile.

Di fronte al mondo, Dio, proclama san Tommaso, è costituito come prima causa efficiente. Ora la causa efficiente ha un modo di coincidere con la forma e la materia della realtà causata, da escludere ogni mescolanza con la sua forma e la sua materia. Infatti l'incidenza della causa efficiente nella forma del reale causato è puramente specifica, non numerica; nella materia però non è nè pure specifica, essendo la materia potenziale e l'efficienza, attuale.

In secondo luogo se Dio potesse in qualsiasi foggia, materiale o ideale, venire in composizione con i momenti successivi della vita universa, cesserebbe di essere la causa prima: dappoichè il composto è soggetto di operazione superiore ai suoi componenti.

D'altro canto così la materia come la forma hanno qualcosa di potenziale e di partecipato: quindi hanno ragione di posteriorità di fronte al primo essere semplicemente tale, Dio.

Infine – *last not least* – « quel che è comune a più, non se ne diversifica che per virtù di ragione ». Se pertanto il divino potesse in una quasiasi maniera immaginarsi coinvolto al processo di sviluppo della natura o dello spirito, e non invece realizzante in sè nell'eterno auto-possesso della sua onnipotente beatitudine, la sua essenza e la sua perfezione, « Dio non sarà una realtà esistente, se non come pura creazione intellettuale ». E ne cadrà così la sostruzione indispensabile di ogni forma religiosa.

È vero. Familiari modi di dire e spontanei modi di pensare suggeriscono lo scoprimento di Dio nella realtà universa. San Tommaso li enumera senza esitazioni. Ma Dio è nel mondo come il nocchiero nella nave, non come la forma nel corpo. « Aristotele ha detto che il movente ed il mobile debbono porsi simultanei. È necessario di fatti che ogni operante sia contiguo all'oggetto su cui immediatamente opera e lo investa con la sua capacità operante ». Dio, che è l'essere per essenza, attinge con la sua potenza sconfinata l'essere e il suo flusso nel tempo, affrancato però da ogni contatto, che non sia dinamico, con la totalità delle loro espressioni.

Posto così al sicuro, mediante queste dichiarazioni pregiudiziali antipanteistiche, da ogni possibilità di menomazione dell'assoluta trascendenza del divino sussistente, San Tommaso può procedere alla segnalazione dei suoi attributi. La sua non è una teodicea agnostica: ma tutto quanto egli crede di potere formulare ed enunciare a proposito del mistero ineffabile che è nella vita intima di Dio, nella ricchezza prodigiosa dei suoi attributi, nella superiore virtualità della sua azione, è detto con la consapevolezza vigile e scrupolosa della sproporzione incolmabile fra la natura divina e il balbettio esitante della nostra povera cognizione. Facendo eco ad un assioma dello speudo-Dionigi, san Tommaso riconosce che « la suprema cognizione di Dio consentita alle nostre limitate capacità di viandanti verso una meta soprannaturale, è quella che consiste nel ritenere Dio infinitamente al di sopra di tutto quel che ci sia dato di pensare di Lui ».

Una intima, mirabile dialettica sembra presiedere alla formazione della dottrina tomistica degli attributi divini. Tutto quello che di buono, di santo, di bello compare nel mondo, attraverso il prisma della nostra costituzionale volontà di trovare una sanzione e uno scopo al tormentoso ascendere della vita associata nella perfezione dello spirito, va segnalato e definito anche nell'abisso inesplorabile dell'essere divino: ma in pari tempo ogni pericolo di contaminante propinquità fra la creatura e il creatore, che potrebbe celarsi in una concettuale interferenza del trascendente con l'empirico, deve essere prontamente sventato mercè il riconoscimento e la dimostrazione

di proprietà che assicurino a Dio la sua residenza inviolabile nell'Empireo dell'inabbordabile Assoluto.

Le proprietà che san Tommaso predica di Dio potrebbero agevolmente ripartirsi in coppie, in ciascuna delle quali mentre il primo termine salda uno degli anelli della catena mistica che avvince il divino all'umano, il secondo li affranca immediatamente dopo da ogni compromettente contiguità di natura. Dio possiede la totalità delle perfezioni che costituiscono l'essere spirituale nella pienezza delle sue capacità buone, ma è squisitamente semplice; è onnipresente, ma è infinito; gode l'ubiquità, ma è immutabile; è uno ed eterno.

Al di sopra però della stessa reciproca virtù di scambievole neutralizzazione, che preserva l'enumerazione degli attributi divini dai pericoli dell'agnosticismo e dell'antropomorfismo sta, salvaguardia pregiudiziale e infallibile, la dottrina dell'analogia. È impossibile, afferma san Tommaso, che un qualsiasi attributo si predichi univocamente di Dio e della creatura. Poichè l'univocità è essenzialmente solidarietà nella ragione del nome. La creatura invece, qualunque sia il livello della sua approssimazione imitativa a Dio, non può giammai toccare il limite nel quale una proprietà convenga a Dio e ad essa « eadem ratione ». Infatti, perchè questo accadesse, bisognerebbe che anche in Dio si riscontrasse quella distinzione fra essenza ed esistenza, che rende possibile nel mondo del finito l'identità della ragione essenziale e la molteplicità dell'atto esistenziale. Non si dirà per questo che la teoria degli attributi di Dio, ricavata

dalla esplorazione delle qualità sane dell'universo e dal loro trasferimento e dalla loro sublimazione nella sfera del trascendente, sia basata su una pura equivocità, su una pura cioè predicazione verbale, priva affatto di ogni più esigua corrispondenza nella realtà. Poichè se nessuna convenienza oggettiva e reale esistesse fra Dio e la creatura, l'essenza divina non rappresenterebbe più il prototipo eterno dell'universo creato, e Dio, conoscendo la propria essenza, non vi scoprirebbe più le forme ideali della molteplicità delle cose. E noi d'altro canto non avremmo alcuna possibilità di risalire dalla visione del creato sensibile, faticosamente ma sicuramente, all'accertamento di Dio. Si può dire di più : in tale ipotesi qualunque predicato si formuli delle creature, potrebbe indiscriminatamente venir ripetuto di Dio, chè là dove vige il capriccio della nuda equivocità, nessun appellativo ha più diritto degli altri ad essere predicato dei molti. Onde – conclude subito san Tommaso – nessun nome e nessuna proprietà possono predicarsi di Dio e dell'uomo in un valore puramente equivoco o strettamente univoco : bensì si predicano, tutti, in una accezione analogica. Ma l'analogia, che è essenzialmente proporzione, può essere duplice. Sussistono rapporti di precisa convenienza fra i due termini di una proporzione, quando è matematicamente fissata, ad esempio, la loro reciproca distanza : come fra l'uno e il doppio. A volte invece la convenienza analogica non nasce tanto dal rapporto di due termini proporzionati, quanto da quello, scambievole, di due proporzioni. In questo secondo caso, più che da una proporzione, l'analogia scaturisce da una pro-

porzionalità. L'essere, ad esempio, si predica secondo un'analogia del primo tipo, della sostanza e dell'accidente, in quanto il fondamento di tale predicazione è nell'intima correlazione sussistente fra quella e questo. A volte invece la predicazione analogica poggia sulla convenienza di secondo tipo : tale la capacità visiva predicata dell'occhio e dell'intelletto. Orbene : poichè nell'analogia del primo tipo è implicitamente postulata una correlazione intima fra i termini proporzionati, è impossibile che un rapporto analogico di tal genere costringa Dio e la creatura, nessuna creatura possedendo tale consuetudine di fronte a Dio, da poter costituire mezzo di determinazione della divina perfezione. Ma il secondo tipo di analogia non implica alcuna specificata « habitudo » fra le entità, che han qualcosa di analogamente comune : tale analogia pertanto può convenire a Dio e alle creature. Si riconosca dunque fra l'infinito e il finito un rapporto di proporzionalità. Quel che si predica degli esseri finiti come proprietà contingente, soggetta alle limitazioni fluttuanti dello spazio e del tempo, potrà essere predicato di Dio, quando rappresenti una perfezione dell'essere, purchè però trasferito nella sfera senza ombre dell'assoluto e dell'eterno.

Ma fra tutte le proprietà, che, ammesse così ad essere predicate di Dio e delle creature in virtù di questa mirabile concezione dell'analogia, che avvicina senza fonderli e quindi senza dissiparli l'umano e il divino, tradiscono suggestivamente la correzione sagace e provvidente che lo spirito cristiano ha introdotto nell'ambiziose velleità della pura speculazione razionale, alcune ve ne sono nella cui rielabora-

zione e sistemazione tomistica trapela più vividamente il profondo processo di elevazione, cui il secolare ed anonimo travaglio del misticismo generato dal Vangelo era ormai in grado di sottoporre vittoriosamente le categorie della metafisica aristotelica. Occorre segnalarle.

All'inizio dell'ottavo libro della sua *φυσικὴ ἀκρόασις* Aristotele, con la sua consueta esattezza matematica, aveva posto i problemi centrali della riflessione scientifica sul mondo : « il movimento avrebbe avuto principio in un determinato momento, quasi prima non fosse esistito ; e sarebbe di nuovo destinato a cessare, sì che più nulla si muova dopo ? O pure mai ebbe principio nè soggiace a corrompimento, ma sempre era e sempre sarà, caratteristica immortale e inarrestabile delle cose, *quasi vita naturale della universa esistenza ?* » E nel secondo libro del *περὶ ψυχῆς* (c. 2), dopo aver mostrato come la vita appare a noi con tali epifenomeni da dover esser fatta rientrare nella più vasta concezione del movimento, come specificata dall'autonomia, aveva precisato : « Riconosciamo dunque che una cosa distingue l'animato dall'inanimato, e cioè la vita. Ma il vivere si dice in molti modi, uno dei quali solo offrendosi, autorizza a riconoscerlo · vita è nella conoscenza, nella sensibilità, nell'automovimento stesso spaziale, nel movimento cui si riduce l'assimilazione nutritiva, l'accrescimento organico, il deperimento fisiologico. Onde le piante, in universo, sembran vivere, in quanto si rivelano dotate di capacità di sviluppo e di consunzione... Questa capacità è genericamente presente in ogni essere vivo... Ma di fronte a tutti i coefficienti

del vivere, l'intelletto e la potenza contemplativa sembrano costituire uno speciale genere dell'anima, suscettibile di essere isolato, come l'eterno si contrappone al corruttibile ». Per questo appare ad Aristotile (*Etica a Nicomaco*, IX. 9) che il vivere è essenzialmente « sentire e comprendere ». Ed immaginando in Dio la rivelazione della suprema forma dell'esistenza, egli aveva, nella parte finale dei suoi libri « metafisici » (XI. 7) proclamato, sul limite estremo delle possibilità di visione consentite ad un'intelligenza non corroborata da una luce dall'alto : « Vita è l'operazione dell'intelletto. E Dio è atto, atto sussistente : vita quindi perfetta ed eterna. Diremo pertanto che Dio è l'eterno, il perfetto vivente : chè a lui conviene vita, durata incessante ed eterna. Tutto questo è Dio. Quanti pertanto, come Pitagora e Speusippo, ritengono che l'ottimo e il magnifico non siano nel principio, per il fatto che i principi sono le cause anche delle piante e degli animali, e che la perfezione è in questi, non in quelli, sbagliano di grosso. Poichè la semenza sgorga da preesistenti perfetti : e la prima entità ad esistere non è la semenza, ma il perfetto ». Queste mirabili dichiarazioni aristoteliche, attraverso le quali è così incisivamente tracciato il divario fra le due fondamentali posizioni antitetiche su cui si polarizza di volta in volta l'umano pensiero, secondo che obbedisce alla legge della costruzione o all'istinto della dissoluzione : quella cioè che sovrappone l'essere al divenire e quella che sovrappone il divenire all'essere, san Tommaso aveva assimilato durante il suo paziente e silenzioso tirocinio scolastico, che l'aveva fatto prediligere da Alberto Magno.

Ma la sua anima di credente possedeva, nel suo più intimo e geloso patrimonio, intorno alla vita e a Dio, nozioni ben più precise e accenti ben più sonori. Un grande mistico aveva proclamato, nel prologo di una sua meravigliosa epopea, dove la tradizione di un'altra scuola filosofica si era prodigiosamente innestata sul senso vivo di un'esperienza religiosa sovrumana, che : *χωρὶς αὐτοῦ* (la Parola) *ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃγέγονεν ἐν αὐτῶ Ζωὴ ἦν* (Giov. I. 3-4). Questo inciso giovanneo, di una densità pregnante unica, è suscettibile di varie interpretazioni, a seconda della punteggiatura che gli si impone. La nostra Vulgata clementina legge oggi *sine ipso factum est nihil quod factum est, in ipso vita erat.* Sant'Agostino aveva letto : *sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in illo vita erat.* E aveva sottilmente e genialmente commentato nel *De genesi ad litteram* (v. 13 ed. Zycha) « quel che fu fatto, in Lui era vita : vale a dire non in sè, nella propria natura, per cui fu fatto, come realtà posta e creata, ma in Lui, poichè Egli conosceva in anticipo tutto ciò che per sua virtù doveva esser fatto, e per questo stesso tutto ciò era in Lui, non in quanto creatura, bensì come vita e luce degli uomini, come la sapienza stessa e la Parola stessa, unigenito figlio di Dio ».

San Tommaso conosce e rielabora, così la concezione, tutta satura di dinamismo vitalistico, di Aristotele, come la contemplazione, carica di reminiscenze platoniche, dell'Ipponese. Quando egli tratta degli attributi di Dio, pone il problema : « se la nozione della vita convenga a Dio » e lo risolve affermativamente, definendo l'essenza della vitalità divina a modo

tipicamente aristotelico. Ma subito dopo si ricorda della visuale cristiana del mistero ineffabile dell'intima vita di Dio, nella quale dall'unica essenza rampolla la molteplicità delle ipostasi, ed è suscitata l'innumere fenomenologia dell'universo sensibile, e ispirato dal versetto giovanneo, formula il quesito: « se tutto quel che è fatto, sia vita nel Verbo ». Probabilmente in nessuna parte dell'immensa sistemazione tomistica la sutura fra speculazione e fede appare, come qui, altrettanto salda, felice, originale.

Aristotele, l'abbiamo visto, aveva vagamente raffigurato il moto delle sfere celesti come un brivido di vita percorrente misteriosamente le fibre di tutta la realtà naturale. San Tommaso, nella *quaestio IV de Veritate*, tutta dedicata al Verbo, surroga, nell'articolo ottavo, la Parola di Dio al cielo aristotelico: « la Parola di Dio, egli dice, esercita sulle creature un'azione incommensurabilmente più efficace di quella spiegata dal movimento del primo cielo. Per questo, in quanto sono nel Verbo, debbono dirsi vita ».

Nella prima parte della *Summa Theologica* (Q. XVIII art. III) riafferma il medesimo motivo. Ma questa volta il parallelismo con la tesi meccanicistica di Aristotile è scomparso. Ha pensato San Tommaso che esso potesse suonare irriverente e profano? Può darsi. Ma con la soppressione, evidentemente intenzionale, non è riuscito a nascondere, a chi si preoccupi di seguire pian piano le tracce del suo evolversi verso la piena realizzazione del suo sistema, la trasformazione che il presupposto aristotelico ha subito sotto l'impulso della visione cristiana. Poichè il vivere in Dio è il suo comprendere, e poichè in Dio

sono la medesima realtà, così l'intelletto, come l'oggetto conosciuto, e l'atto stesso del conoscere, ne segue che ogni realtà da lui compresa, è la sua vita. Onde tutto esiste in Dio idealmente, come la pienezza stessa della sua vitalità sussistente.

Ma, sempre nell'ambito della teodicea, un'altra significativa trasformazione ha subito, attraverso l'elaborazione tomistica, la visione aristotelica della vita e la graduatoria delle sue forme e dei suoi valori. Lo Stagirita aveva posto il fastigio delle forme viventi nella contemplazione astratta, nell'ebbra sublimazione del pensiero. Uno scrittore neotestamentario aveva detto che Dio è essenzialmente amore (I Giov. 4). San Tommaso accoppia le due posizioni. Iddio è, per lui, sempre, atto puro e la sua funzione tipica è conoscere sè, e in sè, il tutto ; ma è anche amore e volontà. C'è da domandarsi se nel progressivo affinarsi del nostro modo di rappresentarci la natura di Dio e le sue eccelse perfezioni non si riflette automaticamente l'elevarsi costante del nostro modo di delineare i doveri e le attitudini della nostra individualità nel fascio delle relazioni associate.

Nel terzo libro della sua opera sull'anima (c. 10) Aristotele, con delle dichiarazioni leggermente ambigue che potrebbero prestare il fianco a curiose interpretazioni pragmatistiche, aveva fissato a suo modo il meccanismo delle funzioni psichiche, asseverando che l'intelletto e la facoltà appetitiva, il *νοῦς* e l'*ὄρεξις*, muovono la vita spirituale, ma che a sua volta l'intelletto stesso soggiace all'inclinazione la quale, in ultima analisi, è la prima molla del movimento vitale. *῝Εν δή τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτόν.* Ma

negli esseri coscienti, che posseggono appieno il dominio dei loro centri inibitori, l'inclinazione e l'appetito non sono più in Aristotele il vago e leggermente torbido istinto passionale, il *θυμός* platonico, ma una forza obbediente alla libera scelta razionale e possono quindi divenire un atto di imperio volitivo ed assurgere alla dignità di perfetta facoltà spirituale: *βούλησις*. San Tommaso riconosce che anche nello inanalizzabile e non scomponibile essere divino c'è posto per la volontà come movimento che segue l'intelletto. Ma su questa volontà egli vede immediatamente diffondersi l'impalpabile irrorazione dell'« amore ». La questione ventesima della prima parte della *Summa Thelogica* è così la trasposizione in sede di filosofia e di teodicea della celebrazione sublime del grande valore che il cristianesimo aveva introdotto, sovrano, nel mondo dello spirito: l'*ἀγάπη*, l'amore. *Μείζων ἡ ἀγάπη.*

Di questo amore divino, che è la forza diffusiva del bene, che è, con la gioia e il diletto, l'espressione e il risultato dello stesso atto contemplante di Dio, l'universo creato rappresenta il poema meraviglioso.

Secondo la concezione dell'Aquinate, nella quale il meccanicismo aristotelico e l'esemplarismo platonico si erano armonicamente accoppiati al provvidenzialismo mistico cristiano, il mondo delle realtà così incorruttibili come corruttibili, immateriali come corporee, rappresenta il concretarsi esteriore di idee archetipe, che Dio, contemplando sè ed amando l'ipostatica contemplazione di sè, fa erompere dalla propria infinita realtà ed obbiettivizza, per quella sua misteriosa virtù capace di suscitare e porre in essere

al di fuori di sè quanto sia apparso possibile e conveniente all'espansione irresistibile del suo amore operoso. Dio, scrive l'Angelico, conosce, perfettamente la propria essenza. Onde l'esplora in tutta la misura in cui essa è indagabile. Ma la essenza divina può essere conosciuta non solamente per quel che essa è in sè, bensì anche in quanto è partecipabile in un grado qualsiasi di somiglianza dalle creature. Ora ciascuna creatura appartiene ad una determinata specie, per cui, in qualche modo, realizza una somiglianza con la divina essenza. Onde, in quanto Dio conosce la sua essenza come estrinsecamente partecipabile in un determinato modo, da una particolare natura, la conosce di fatto come un prototipo razionale e ideale rispondente a tale creatura. Lo stesso dicasi di tutte le altre creature. Pertanto appare chiaro che Dio intende i molteplici prototipi razionali delle creature possibili, e intendendoli, li pone nella realtà, li crea fuori di sè, li colloca, autonomi, nel ciclo sinfonico dell'esistenza universa.

Ma la creazione del cosmo esce da una decisione libera, sebbene non capricciosa e irrazionale, della volontà divina. La causa del volere infatti è un fine da conseguire. Ora il fine della divina volontà è la sua intima e sconfinata bontà : per cui in Dio la causa del volere è il suo stesso volere. Di tutte le realtà volute da Dio, nessuna può pretendere di essere causa adeguata e determinante della sua decisione autocosciente. Ma ciascuna di esse è causa dell'altra, onde dal concatenamento infrangibile della loro reciproca solidarietà si svolge l'ordine totale verso la realizzazione del divino programma nel bene. Per questo

Dio, volendo l'uno, vuole il tutto. Non sarà necessario pertanto supporre la discontinuità di una successione qualsiasi nel misterioso atto della divina intelligenza e del divino volere. Poichè là dove è la semplicità non scomponibile di un'unica, ineffabile decisione dinamica di Dio, è impossibile scoprire traccia di una successione discorsiva. Dio, con istantaneo moto della sua essenza inanalizzabile, vuole di colpo, e la sua bontà e il tutto che deve intesserne ed espanderne il poema nello spazio e nel tempo, dappoichè la sua azione non si distingue dalla sua essenza.

La successione abbraccia invece i rapporti delle cose che, germinate misteriosamente dall'unico atto creatore di Dio, si riproducono nei cerchi sempre più larghi delle varie fogge dell'esistenza.

Ecco da prima le essenze angeliche, rispecchianti più da presso nella loro consistenza incorporea, e quindi incorruttibile, lo splendore immacolato della divina semplicità. E poi, degradanti verso forme di esistenza inferiore, le altre specie contingenti, tutte realizzanti a lor modo, sotto l'egida e il modello degli archetipi, la rassomiglianza con Dio, contaminata dall'azione delle influenze naturali. La varietà indefinita degli esseri è pertanto, nella luce della speculazione tomistica, il risultato mirabile dell'innestarsi delle causalità seconde, sul concretarsi progressivo delle idee divine. A causa di questo immenso innesto cosmico compaiono negli esseri le imperfezioni della loro essenza e della loro capacità dinamica.

La parziale partecipazione al prototipo divino, sotto l'azione pertubatrice della natura, artefice maldestro, a cui la mano trema e vacilla nell'atto stesso

di cooperare all'esplicazione del puro disegno di Dio, costituisce la spiegazione adeguata delle innumerevoli deficienze che l'occhio della esplorazione sensibile e l'intuito della percezione sentimentale scoprono nei tessuti della esistenza universale. Tutta la natura irragionevole, assevera nettamente san Tommaso, sta di fronte a Dio creante e provvidente come lo strumento ed il mezzo stanno nelle mani del principale agente. Nessuno pensi di poter agguagliare le modalità cui soggiace il funzionamento delle cause particolari al metodo di attuazione della causalità universale. Possono susistere momenti e atteggiamenti dell'esistenza che si sottraggono all'ordine della causalità particolare: la causa universale ha invece un dominio illimitato e incondizionato. Le cause particolari possono scontrarsi e neutralizzarsi a vicenda: l'acqua può arrestare l'azione del fuoco. Ma l'armonia della causalità prima ed universa ha uno spiegamento infallibile, la cui realizzazione perfetta non può venir meno, per il fatto che la totalità dei motivi ne sfugge alla nostra circoscritta e lacunosa capacità di osservazione.

Le realtà sono come dei servi che Dio dirige ad una meta comune, per vie lungo le quali ciascun viandante ignora il cammino, la provenienza, il destino dell'altro.

Quelle stesse lacerazioni e quelle stesse discontinuità che i nostri sguardi fievoli e trepidanti credono di scorgere nella trama delle esistenze sensibili, rivelano la mano sicura di una causalità superiore. Spetta infatti solamente alle cause limitate e circoscritte il tendere ad escludere dagli oggetti sottoposti

al loro influsso difetti e lacune che, esse intuiscono, potrebbero riuscire funesti ed irreparabili, data la limitatezza delle loro capacità di azione e di risanamento. Ma la causalità prima ed universale può senza rischio permettere, agli strumenti della sua operazione, di introdurre e di insinuare nella rete delle realtà cosmiche le imperfezioni e le deformazioni della loro tarda virtù di produzione, poichè sa che potrà tutti integrarli, superarli, vendicarli, nella immancabile convergenza finale del male nel bene, della morte nella vita, del dolore nella gioia.

La risoluzione proposta da san Tommaso del problema del male, con le sue trasparenti reminiscenze aristoteliche, con il suo fondamentale ottimismo, inclinato a negare all'eterna insidia dell'essere e della perfezione ogni consistenza, per ridurla alle proporzioni di una deficienza e di una lacuna, può forse apparire alquanto frigida ed armonistica, a chi pensi alla drammaticità con cui l'hanno sentito ad affrontato i grandi geni della esperienza religiosa, da san Paolo a sant'Agostino. Ma occorre qui riconoscere ben nettamente che se sul terreno della ontologia e della metafisica San Tommaso scorge il male come una necessaria quantità negativa, nello spiegamento universale dell'essere, sul terreno dell'etica – quello nel quale la concezione del male è in grado di sortire le ripercussioni più importanti – egli riconosce nella colpa, nella posizione cioè di atti difformi dalla norma del giusto e del retto, una quantità positiva, capace di conseguenze incalcolabili. Figgendo a fondo lo sguardo nelle ragioni sociali che favoriscono e autorizzano la formazione e il successo delle molteplici

raffigurazioni del reale che guidano nella storia il procedere della spiritualità associata, noi possiamo probabilmente renderci conto di tale complessa posizione tomistica. Ogni intensa sensazione della realtà opprimente del male nel mondo ; ogni pronunciata tendenza a farne un'ipostasi autonoma, contrapposta all'assolutezza trascendente e sussistente del bene ; se possono dare ad individui privilegiati una esperienza particolarmente drammatica della vita e a momenti storici eccezionali una singolare capacità di superamento sulla tristezza che dilaga intorno, costituiscono normalmente una fonte avvelenata di apatia e di inerzia collettiva. Tutti i grandi sistemi pessimistici, dal buddhismo al manicheismo, han finito con l'esercitare sulla vita associata una funesta azione paralizzatrice. L'ottimismo ellenico doveva logicamente essere l'appannaggio del cristianesimo, nell'ora della sua grande opera di organizzazione sociale. Ma l'ottimismo trasferito sensa discernimento anche nel pomerio delle valutazioni etiche ; trapiantato dal campo della cosmogonia in quello della morale ; avrebbe, di rimbalzo, annullato in radice la costituzione stessa della chiesa, che è per definizione società di redenti e *κοινωνία* di trasumanati. San Tommaso non si dilunga di un pollice da quella che è la piattaforma inalienabile del messaggio cristiano : la fede in una salvezza spirituale. Naturalmente, non accettando alla lettera la tragica visione della colpa che era stata tratteggiata da Sant'Agostino, come sconvolgimento sostanziale dell'essere, divenuto ormai una contaminata epopea di mali e di dolori, San Tommaso concepisce la redenzione prevalentemente come

reintegrazione delle forze umane, risollevate alla possibilità di una finalità superumana, anzichè come riscatto puramente esteriore e forensico dall'imputazione di torbide debolezze, che continuano inesorabilmente ad offuscare l'orma di Dio nel creato e nello spirito. Ma i concetti del peccato e della salvezza, della caduta e del rinnovamento, – i due fochi intorno a cui si distende tutta l'ellissi dell'esperienza e della speculazione nel cristianesimo – campeggiano sovrani nella sua antropologia. Le parti morali della sua *Summa Theologica*, la *prima secundae* e quella *secunda secundae* che Leibniz proclamò la più meravigliosa trattazione etica che fosse mai uscita da cervello umano, scaturiscono per intiero da una visione armonica delle possibilità naturali dell'uomo, della entità della primitiva caduta e delle sue conseguenze, della vastità della soprannaturale palingenesi.

Aristotele aveva asserito che l'ideale umano, commisurato e proporzionato alle attitudini naturali del soggetto cogitante, consiste nell'attuazione integrale del compito e dell'atto proprio (*τὸ ἴδιον ἔργον*) dell'uomo : il contemplare e il conoscere. San Tommaso pensa anch'egli che il termine della umana beatitudine sia riposto nell'appagamento di quell'avidità di sapere che stimola inquietamente lo spirito umano. Ma alle sue spalle sono secoli di aspirazione cristiana al Regno di Dio, la cui prospettiva, se ha perduto nel corso del tempo le iridescenti ed eudemonistiche colorazioni che ne avevano accompagnato lo spiegamento nell'apocolittica del tardo giudaismo e nelle correnti millenaristiche del cristianesimo antico,

implica sempre un'eccezionale manifestazione del Padre, un soprannaturale dischiudersi dei veli che coprono il suo volto radioso. Pure ammettendo che la visione beatifica risponda ad una intima virtù obbedienziale dell'anima pensante, bramosa di toccare l'apice del dominio conoscibile, nel possesso razionale di Dio, San Tommaso proclama la sublime superiorità di una tale meta, nei confronti delle create potenze. Il dischiudersi pertanto dello spirito alle rivelate speranze è un dono e una grazia; il loro raggiungimento, parimente, è mistero di grazia. E il merito scaturisce da un ineffabile imeneo, che congiunge, nell'interno dell'umana sinderesi, le possibilità fragili ed esitanti della natura e l'effusione carismatica dei doni soprannaturali.

Probabilmente è proprio nell'ambito delle sue teorie antropologiche e morali che san Tommaso tradisce più stupendamente le interferenze profonde di fede e di ragione, stabilitesi nella sua esperienza e nel suo pensiero. Ogni passo da lui percorso nel sentiero che porta all'indagine delle umane capacità verso il vero e il bene appare illuminato dalla face di una soprannaturale visione dell'apporto, che Dio reca all'elevazione e al coronamento della sua più nobile creatura. L'intelletto dell'Angelico è tutto pervaso e permeato dalla consapevolezza delle realtà e dei valori soprannaturali, di cui la fede discopre l' annuncio e garantisce l'acquisto.

Quei tardi e fiacchi epigoni, che in nome del tomismo lanciano l'anatema contro ogni forma di apologetica, la quale esalti e celebri la virtù autonoma e sovrana della fede e la solidità dei procedimenti

extradialettici nella elaborazione della esperienza religiosa, mostrano di non conoscere quanto intensamente l'Angelico sentisse la superiorità e la inconfondibilità del coefficiente volitivo nella esplicazione concreta della religiosità. La *quaestio decimaquarta de veritate*, tutta consacrata alla fede, riassorbita nella *quaestio secunda* della *secunda secundae partis*. della *Summa theologica*, può essere definita, ad esempio, come uno dei trattati più esaurienti che possano immaginarsi intorno al valore della fede e della sua perfetta autonomia nella vita dello spirito. La sagacia e la larghezza con cui l'Aquinate affronta il problema centrale dell'apologetica religiosa, quello dei rapporti fra il pensare ed il credere, dimostrano a luce meridiana che non sono davvero sulle sue orme coloro che, oggi, mentre il bisogno di riportare la fede pura e cosciente nella soprannaturalità della salvezza mistica fra le forze operanti della spiritualità associata batte così urgentemente alla porte, si ostinano a ripudiare ogni rivendicazione dell'adesione a Dio e alla sua parola rivelata, al di fuori delle claudicanti argomentazioni razionali.

San Tommaso ripartisce la sua *quaestio de fide* in dodici articoli consacrati successivamente: alla nozione della fede; al carattere virtuoso della fede; al soggetto della fede; ai rapporti fra la fede e la carità; alle differenze fra la fede animata dalla carità (*formata*) e a quella spogliata di carità (*informis*); all'oggetto della fede; al problema dei rapporti fra credere e conoscere; alla necessità della fede; alla identità della fede degli antichi e dei moderni. Volendo adottare una terminologia nostra, si potrebbe

dire che la *quaestio* di San Tommaso comprende un trattato di psicologia della religione (i primi quattro articoli), un altro di apologetica della fede (i sette successivi), infine un terzo sui rapporti fra dogma e storia (l'ultimo).

Qui sì San Tommaso dimentica tutta la speculazione aristotelica. L'esaltazione della fede, in che è la più alta e la più tipica espressione della spiritualità umana, erompe dalla sua penna, nitida e sicura, come l'acqua che zampilla impetuosa dalle viscere turgide della montagna. Noi riconosciamo questa volta il poeta che, sulle orme di Adamo da San Vittore, ha cantato il mistero del corpo sacramentale del Signore. Egli comincia col dare una definizione del credere, che prende a prestito da Sant'Agostino: *credere est cum assentione cogitare*. E ne delucida il contenuto, mostrando apertamente che il credere è atto di volontà, non di pura ragione. « L'assenso della fede non nasce dalla riflessione e dal pensiero, ma unicamente dalla volontà, che aderisce a Dio e alla sua rivelazione, in vista del premio che appagherà le sue ansie e le sue inquietitudini ». Postosi risolutamente così sulla via che conduce all'analisi strettamente psicologica dell'atto di fede, san Tommaso riconosce che la definizione di questa proposta dall'autore della lettera agli Ebrei (XI.1): *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*, è perfetta, anche se non rispondente alle prescrizioni meccaniche della logica aristotelica. Innanzi tutto perchè tocca e coinvolge tutti i fattori che entrano nella preparazione dell'atto di fede. Infatti, se la disposizione del credente è tale che in lui l'intelletto sia determinato a dare il

suo consenso dalla volontà ; e se la volontà nulla opera se non mossa dal desiderabile ; occorrono alla fede due principii : il bene che muove il volere e la enunciazione cui l'intelletto aderisce sotto lo stimolo della volontà. Ora il bene verso cui gravità l'uomo è duplice : naturale e soprannaturale. D'altro canto, perchè un essere possa tendere ad un fine, deve sussistere una certa sua proporzione con esso, da cui scaturisca lo stesso desiderio, nella quale proporzione è racchiusa una specie di prefigurazione e di pregustazione (*inchoatio*) del fine medesimo. Così i principî per sè noti e gli assiomi del diritto naturale costituiscono nell'uomo una potenziale *inchoatio* del suo fine naturale. La fede, dal canto suo, è un preannuncio e una iniziazione del fine soprannaturale : « è un'attitudine dello spirito in virtù della quale la vita eterna trova in noi un principio di realizzazione, piegando l'intelletto ad aderire a realtà non appariscenti ». In secondo luogo la definizione della fede data dalla lettera agli Ebrei ne specifica la natura di fronte a tutte le altre operazioni dello spirito (alla scienza, al dubbio, all'opinione). Infine è di tale precisa e netta sicurezza da potersi ridurre ad essa tutte le altre definizioni proposte, compresa quella data da Ugo di San Vittore, più di un secolo prima,in quella *Summa Sententiarum* (se è di Ugo) che segna una data così saliente nello sviluppo della mistica e della teologia nel secolo duodecimo : « fede è volontaria certezza dell'animo a proposito di realtà non presenti, superiore all'opinione, inferiore alla scienza ». Appunto perchè la fede sgorga in ultima analisi da una decisione consapevole della libera volontà umana, essa

è una virtù, nel significato teologico della parola, quale capacità cioè di emettere atti meritori di vita eterna: ed è una virtù inerente all'intelletto speculativo, in quanto sottoposto ed obbediente al cenno della volontà. Per questa ultima circostanza il valore della fede scompare se non sia in essa trasfuso il senso vivo ed operoso della carità. Poichè solo l'amore rappresenta la perfezione e l'anima del volere: e un atto intellettuale determinato da una volontà imperfetta, cioè non amorosa, è un atto privo di forma. Arduo mantenere il dominio della fede nel suo delicato equilibrio fra la volontà, che se viziosa lo depaupera, e la ragione, che se lo invade, lo annulla! Dal momento che l'oggetto della fede è costituito da realtà assenti e remote dall'intelletto; dal momento che il suo dominio è nella sfera dei valori superiori ad ogni capacità percettiva dello spirito; ogni elemento di fede che entri nella zona di luce della ragione si sottrae per definizione dal panorama della visione credente. Ragione e fede pertanto se si aiutano a vicenda, si escludono pure. Perchè è impossibile e contradittorio che il medesimo oggetto sia investito dalla fede e dalla scienza. « Impossibile est quod de eodem sit fides et scientia». Così enuncia perentoriamente san Tommaso: e se il suo enunciato non è in contrasto con gli stessi fondamentali procedimenti della sua apologetica, sta ad ogni modo a dimostrare quanta linfa di passione mistica fermentasse sotto la superficie del suo sviluppo argomentativo e razionale. San Tommaso è così prepotentemente convinto che l'attitudine della fede è autonoma e inviolabile nel piano di svolgimento della vita spirituale, che proclama con solennità non poter

l'uomo attingere il suo estremo destino, se, resistendo a tutte le ammalianti insidie della ambiziosa ragione non lascia, incontaminato, il dominio del credere, che diverrà dominio della visione solo nella luminosità dell'oltretomba.

Posta così la fede come attitudine centrale e necessaria dello spirito umano, chiamato da una vocazione soprannaturale al raggiungimento di un sublime destino ultraempirico, si comprende agevolmente come san Tommaso sia in grado di risolvere il problema sconcertante dei rapporti fra il fluttuare delle formulazioni esterne della fede, e l'immutabilità granitica del suo oggetto, e l'identità sostanziale dei suoi soggettivi elementi psicologici. Il problema, evidentemente, non si poneva per lui con quella appassionante drammaticità con cui si pone per noi, gravati da tanto più vasta conoscenza dello sviluppo storico della religiosità umana, e impoveriti da così diuturno logorio delle forze mistiche della vita associata. Egli se ne sbriga succintamente nell'ultimo articolo della sua *quaestio* : « *utrum una sit fides modernorum et antiquorum* ». Ma le rapide e incisive conclusioni che egli formula in argomento sono così pregne di significato e così liberali di respiro che, a distanza di secoli, in ambiente tanto diverso per orientamento e ideali, potrebbero ancora magnificamente servire a risolvere, senza intempestivi ostracismi pronunciati frettolosamente contro chi si prova a riarmonizzare vecchi postulati religiosi con nuove esigenze del pensiero, l'incognita sempre presente e sempre urgente della continuità della vita spirituale, sul solco dei medesimi valori e delle medesime speranze. San Tommaso os-

serva sottilmente che l'oggetto della fede si può considerare da un duplice punto di vista: in sè, qual'è fuori dell'anima che lo investe e ne vive, o in quanto è partecipato dal soggetto conoscente. Ora, se si riguarda alla verità creduta, quale sussiste indipendente e autonoma di fronte allo spirito che la coglie, essa non cambia e non può cambiare, di qualunque entità sia la variazione delle formule, attraverso cui gli spiriti credenti se la raffigurano. È solamente dall'unità del suo oggetto che la fede attinge la propria uniformità nello spazio e nel tempo. *Ex unitate rei, fides unitatem recipit.* Ma qualora si riguardi l'oggetto della fede nelle forme in cui si rifrange nella nostra accezione, tale oggetto si moltiplica in virtù delle varie possibilità della sua enunciazione. Nè pure a questo modo però si può concludere alla diversificazione della fede: la quale è sostanzialmente e fondamentalmente sempre una. Con questa alata e pura visione dei rapporti contingenti fra l'attitudine primordiale della fede e il concretarsi empirico delle sue formulazioni esteriori; fra la realtà creduta, salda, eterna, immutabile, e il flusso della umane sue rappresentazioni, san Tommaso mostra, a chi intenda esplorarne a fondo lo spirito e l'orientamento, a quale lungimitante larghezza lo sospingeva la mirabile fusione effettuatasi in lui fra l'atto della fede e l'esercizio dell'intelletto. In questa prodigiosa fusione e in questa intima saldatura di elementi puramente speculativi e di posizioni squisitamente mistico-religiose in un sistema organico, chiamato a dar ragione dell'essere e della sua origine, del mondo morale e del suo destino, di cui ci siamo sforzati di segnalare le

interferenze centrali e le risultanti più caratteristiche, è la grandezza impareggiabile di Tommaso d'Aquino.

Naturalmente i tempi in cui visse sono per qualcosa nella maestosa imponenza della sua costruzione concettuale. Il secolo XIII è, dopo il IV che vide l'improvvisa assunzione del cristianesimo al compito di una immensa ricostruzione sociale, il più ricco di elementi storici capaci di imprimere un ritmo nuovo al movimento del messaggio cristiano nella cornice della vita europea. Dischiusosi fra i tepori primaverili della rinascita evangelica bandita dalla carità sorridente del giullare d'Assisi, si chiudeva nel desiderio diffuso di una disciplina spirituale che sollevasse un argine al processo di disgregazione da cui stavano per essere investite le grandi istituzioni unitarie del pontificato medioevale. La sintesi dell'Angelico era veramente il risultato di uno sforzo gigantesco che l'esperienza cristiana vissuta di dodici secoli compiva nella sfera della razionalità per fornire alla convivenza associata il quadro dei principi e dei fini fra cui avrebbe dovuto adagiarsi la spiritualità dei nuovi tempi. I nuovi tempi non hanno raccolto l'invito. La formazione dei grandi stati d'Europa ha rappresentato il sovvertimento degli ideali sociali del cristianesimo. Da circa cinque secoli il delinearsi successivo dei raggruppamenti nazionali ha generato lacerazioni violente nel corpo della società cristiana e deviazioni sempre più paradossali dalla traiettoria del realismo filosofico. La ragione, che è una formidabile forza di dissoluzione quando non sia avvivata e corretta dall'aspirazione mistica della fede, ha gravitato con

mosse sempre più accelerate verso le affermazioni estreme del soggettivismo individualistico.

Custode della secolare volontà della fusione fraterna degli uomini nel riscatto e nella speranza, la Chiesa cattolica ha rivendicato e rivendica con calore che ogni giorno più si infervora, la validità non consunta del realismo tomistico. Ma è dubbio se essa abbia trovato gli strumenti acconci per la sua saggia e lungimirante rivendicazione. V'è oggi chi crede di ripristinare la vitalità del tomismo, mostrandone l'accordo con alcuni problematici e provvisori risultati delle scienze empiriche. Apologetica cotesta superficiale e di facile contentatura. V'è, al polo opposto, chi si lusinga di poter risuscitare l'efficienza della tradizione scolastica amoreggiando, con stupefacente leggerezza, con le forme più avanzate del soggettivismo panlogistico. Costoro dimenticano che san Paolo ha maledetto per sempre ogni contaminazione di Cristo con Beliar. Gli uni e gli altri mostrano di non aver toccato le ragioni profonde che infusero al tomismo così prodigiosa capacità di dominio mentale al suo tempo: le quali si riducono tutte all'accoppiamento fecondo di fede mistica e di rigore dialettico da cui balzò su, vivo e palpitante, l'organismo della sintesi dell'Aquinate.

Intanto sarebbe molto opportuno individuare e circoscrivere gli elementi centrali della speculazione tomistica di cui occorre risollevare, nello viluppo storico della nostra tradizione speculativa, la vitalità affievolita. I caratteri specifici del tomismo sono nel suo realismo gnoseologico e nella sua armonizzazione del pensiero con la fede. Questi caratteri occorre riprendere e salvare.

Ma perchè l'opera non sia vana e lo sforzo non sia pregiudizialmente condannato ad un miserevole insuccesso, occorre che l'una e l'altro traggano alimento di vita da una intensa esperienza di fede e di sicurezza mistica nei valori trascendenti, di cui la filosofia si deve costituire interprete e garante. Poichè la speculazione ha una vera ragione d'essere sol quando si costituisca veicolo e strumento di salde esperienze edificative per la vita associata e il ferro non può esser piegato alle nuove forgiature, se prima non abbia guadagnato la sua docile duttilità attraverso l'incandescenza di una brace rovente.

BIBLIOGRAFIA

Non tentiamo neppure un quadro bibliografico su san Tommaso.

P. Mandonnet e J. Destrez ci hanno dato di recente una coscienziosa e ordinata *Bibliographie Thomiste* (Le Saulchoir, Kain), che occupa un volume di 116 pagine su due colonne.

Della *Summa contra Gentiles* come della *Summa Theologica* abbiamo avuto sotto mano l'edizione romana della Tipografia del Senato.

Lo sviluppo della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio si può perspicuamente seguire nella piccola raccolta di E. Krebs *Thomas von Aquin, Texte zum Gottesbeweir*. Bonn, 1912 (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, 91).

Delle *Quaestiones disputatae* abbiamo seguito l'edizione curata a Parigi nel 1883 « in Librariis consociationis sancti Pauli ». Degli *Opuscula philosophica et theologica* si può consul tare l'edizione del p. De Maria (Tiferni Tiberini, 1886), non mancando però di adottare le precauzioni critiche suggerite e spiegate dal p. Mandonnet, nel suo diligente saggio (non esente però a sua volta da critiche, che il Grabmann ha minutamente formulato) : *Des Ecrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1910.

Buone monografie su San Tommaso sono quelle di :

J. A. Endres, *Thomas von Aquin*, 1910 e di A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, 1910.

Pregevoli saggi su alcuni problemi di cronologia e di esegesi tomistica sono nel volume commemorativo del sesto centenario della canonizzazione, pubblicato dalla Società Editrice « Vita e Pensiero » (Milano, MCMXXIII), dipendente dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, sotto gli auspici della quale si pubblica pure, come è noto, una « Rivista di filosofi a neo-scolastica ». Il volume è intitolato : *San Tommaso d'Aquino* e vi hanno contribuito, oltre i professori della facoltà filosofico-teologica dell'Università milanese, Martin Grabmann, Reginaldo Schultes, Marc de Munnynck.

CLASSICI DEL RIDERE

(Il num. fra parentesi indica il num. del volume nella collezione)

BALOSSARDI M., *Il Giobbe* 35) . . . . . . L.	6,50
BALZAC O., *Le sollazzevoli Historie*, vol. I (37) . »	7,50
BATACCHI D., *La rete di Vulcano*, vol. I (24) . »	6,50
» » » vol. II (31) . »	7,50
BERNI F., *Le Rime la Catrina*, 2ª ediz. (23) . »	6,—
BOCCACCI G., *Il Decamerone*, Giornata I, 2ª ed. (1) . »	6,—
» » » » II, » (10) . »	6,—
» » » III, » (13) . »	6,—
» » » IV, » (18) . »	6,—
» » » V, » (20) . »	6,—
» » » VI, » (26) . »	6,—
» » » VII, » (27) . »	6,—
» » » VIII, » (28) . »	6,—
» » » IX, » (29) . »	6,—
» » » X, » (30) . »	6,—
BRUNO G., *In rist tia hilaris in hilarita'e tristis* (39) »	9,50
BURGER, *Avventure del barone di Münchhausen* (43) »	8,50
BUSCH W., *S. Antonio da Padova* (38) . . . . . »	4,50
CHAMFORT, *Caratteri e Aneddoti* (48) . . . . . . »	9,—
CYRANO, *Il pedante gabbato*, ecc. (12). . . . . . »	6,—
DE COSTER, *Leggenda d' Uænspiegel*, vol. I, 2ª ed. (21)	9,50
» » » vol. II, » (25)	9,50
DE MAISTRE S., *I viaggi in casa*, 2ª ediz. (3) . . »	7,50
DE QUEVEDO F., *La vita del Pitocco* (32) . . »	6,—
DOMENICHI L., *Facezie* (46) . . . . »	8,50

DONI A. F., *Scritti varii* (5)	L.	7,50
ERODA, *I Mimi*, 2ª ediz. (6)	»	6,—
FIRENZUOLA A., *Novelle*, 3ª ediz. (4)	»	6,—
FORMIGGINI A. F., *La Ficozza*, 2ª ediz. (00) .	»	10,—
GUICCIARDINI L., *Ore di ricreazione* (49) . . .	»	8,—
LUCIANO, *I dialoghi delle cortigiane*, ecc. (11) . .	»	6,—
MACHIAVELLI N., *Mandragola*, ecc., 2ª ed. (16) .	»	6,—
MARGHERITA DI NAVARRA, *L'Heptaméron* (15) . .	»	10,—
MARZIALE, *Gli Epigrammi* (36)	»	5,—
MONTESQUIEU, *Lettere Persiane* (41)	»	10,—
PETRONIO ARBITRO, *Il Satyricon*, 4ª ediz. (2) .	»	8,50
PORTA C., *Antologia*, 2ª ediz. (7)	»	6,—
RAJBERTI G., *L'arte di convitare*, 2ª ediz. (9) . .	»	7,50
SALOM ALECHEM, *Marienbad* (34)	»	6,—
STERNE, *Vita e opinioni di Tristano Shandy*, vol. I (40)	»	9,—
» » » vol. II (42) .	»	9,—
» » » » vol. III (44) .	»	9,—
SWIFT G., *I viaggi di Gulliver*, 2ª ediz. (8) . . .	»	8,50
TASSONI A., *La Secchia Rapita* (33)	»	7,50
TERENZIO AFRO, *Le Commedie*, vol. I (45) . . .	»	9,—
» » » vol. II (47) . . .	»	9,—
THACKERAY, *Il libro degli Snobs* (50)	»	10,—
TILLIER C., *Mio zio Beniamino*, 2ª ediz. (14) . .	»	9,50
» *Bellapianta e Cornelio* (19) . . .	»	8,50
VOLTAIRE, *La Pulcella d'Orléans* trad. dal Monti (22)	»	7,50
WILDE, *Il Fantasma di Canterville*, ecc., 2ª ed. (17) .	»	6,—

Pubblicazioni Varie:

booby prize
at Professor Van Hornes
card party April 18
1931